



Hverdagskristendommens polydoksi

En empirisk-teologisk undersøgelse af tro i cancerrejsens kontekst

Johannessen-Henry, Christine Tind

Publication date:
2013

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):

Johannessen-Henry, C. T. (2013). *Hverdagskristendommens polydoksi: En empirisk-teologisk undersøgelse af tro i cancerrejsens kontekst*. Det Teologiske Fakultet. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet Nr. 45
<http://www.teol.ku.dk/Forskning/publikationer/>



CHRISTINE TIND JOHANNESSEN-HENRY

Hverdagskristendommens polydoksi

En empirisk-teologisk undersøgelse af tro
i cancerrejsens kontekst

Hverdagskristendommens polydoksi
En empirisk-teologisk undersøgelse af tro i cancerrejsens kontekst

CHRISTINE TIND JOHANNESSEN-HENRY

Hverdagskristendommens polydoksi

En empirisk-teologisk undersøgelse af tro i cancerrejsens kontekst

CHRISTINE TIND JOHANNESSEN-HENRY

Hverdagskristendommens polydoksi
En empirisk-teologisk undersøgelse af tro i cancerrejsens kontekst

HVERDAGSKRISTENDOMMENS POLYDOKSI

**EN EMPIRISK-TEOLOGISK UNDERSØGELSE AF TRO
I CANCERREJSENS KONTEKST**

Offentligt ph.d.-forsvar:

Fredag d. 23. august, kl. 13.15-16.00, Auditorium 7
Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet

HVERDAGSKRISTENDOMMENS POLYDOKSI

**EN EMPIRISK-TEOLOGISK UNDERSØGELSE AF TRO
I CANCERREJSENS KONTEKST**

Christine Tind Johannessen-Henry

Ph.d.-afhandling

Afdeling for Systematisk Teologi
Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet
2013

Hverdagskristendommens polydoksi
En empirisk-teologisk undersøgelse af tro i cancerrejsens kontekst.

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 45
© Christine Tind Johannessen-Henry

ISBN: 978-87-91838-61-3 (trykt)
ISBN: 978-87-91838-68-2 (pdf)
Trykning og indbinding:
Grafisk – Københavns Universitet
2013

Udgivet af
Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet
Købmagergade 44-46
1150 København K

Forord

Med færdiggørelsen af mit ph.d.-projekt og denne afhandling er der en række mennesker og institutioner, som jeg ønsker at takke.

Først og fremmest vil jeg inderligt takke de *kræftoverlevende, som har deltaget i undersøgelsen*, for at tage sig tid og tanker til spørgeskemabesvarelser, lange interview og samtaler.

Endvidere ønsker jeg at takke mine to vejledere: hovedvejleder, professor *Niels Henrik Gregersen*, Afdeling for Systematisk Teologi, der åbnede døre for mig til tværfaglig forskning gennem feltet Science&Theology, og som har bistået med skarp og konstruktiv teologisk vejledning, modspil, opbakning, humoristisk sans og opmuntring til at finde min egen teologiske og tværfaglige vej i ”hverdagskristendom” og i det empirisk-teologiske felt mellem praktisk teologi, dogmatik, samfunds- og sundhedsvidenskab; og medvejleder, professor *Christoffer Johansen*, Center for Kræftforskning, som generøst og med stor faglig ekspertise åbnede døre for teologen til den onkologiske verden, hvilket gav mulighed for at kvalificere arbejdet ift. psykosocial forskning, epidemiologi og for at bedrive feltarbejde blandt patienter og professionelle i sundhedssystemet.

Ligeledes en varm tak til lektor *Cecilie Rubow*, Institut for Antropologi, for antropologisk og etnografisk sparring, provokationer, latter, megen kaffe og tætte samarbejder i fælles kamp for kvalificeringen af den empiriske forsknings teologiske relevans.

Blandt de mange mennesker, som har haft betydning for mit arbejde i projektperioden, ønsker jeg her at udtrykke min taknemmelighed for inspiration, engagement, opbakning, udfordring og respons til – i blandet skare: *Svend Bjerg, Jan Ulrik Prause, Marlene R. Lorensen, Claudia Welz, Helene R. Kirstein, Pernille E. Bistrup, Susanne O. Dalton, Mette T. Høybye, Nicolai Halvorsen, Peter B. Andersen, Martha Kramær, Charlotte Øberg, Lena Sjöstrand, Kerstin Wimmer, Carsten Pallesen og Mads Peter Karlsen*. Desuden en samlet tak til kollegerne på *Afdeling for Systematisk Teologi*, Københavns Universitet, og *Center for Kræftforskning*, Kræftens Bekæmpelse, for spændende forskningsmiljøer.

Ud af flere betydningsfulde faglige fællesskaber og netværk vil jeg her hjerteligt takke for vidensdeling og invitationer til paper-præsentation, respons, chair mm. samt for spændende og motiverende samtaler: *Centrum för teologi och religionsvetenskap*, Lunds Universitet, først og fremmest *Ulf Görman*; *The European Society for the Study of Science And Theology*, ikke mindst *Anne Runehov, Chris Wiltsher* og *Ted Peters*; og ”den praktisk-teologiske loge” ledet af *Bent Flemming Nielsen*.

For finansiering af projektet vil jeg takke: *Komité for Psykosocial Kræftforskning, Kræftens Bekæmpelse; Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet; og Unit of Survivorship, Kræftens Bekæmpelse*.

Derudover tak til *Komité for Psykosocial Kræftforskning* og *G.E.C. Gads Fond* for finansiering af den indledende pilotundersøgelse, som forud muliggjorde realiseringen af dette ph.d.-projekt. Tillige tak til *FOCARE-projektet*, i hvilket regi dette projekt er tilknyttet, og dermed også *RehabiliteringsCenter Dallund*, hvor en del af mit feltarbejde fandt sted.

Dertil kommer en tak til *Center for Kræftforskning* og *Det Teologiske Fakultet* for dobbelt kontorhusning og dermed muligheden for en daglig kontakt med de to vi(l)dt forskellige forskningsverdener. Jeg er ligeledes taknemmelig for bevilling af tid og ressourcer til barsel og orlov, som har gjort det muligt at kombinere en akademisk karriere med forældreskab.

For hjælp med formalia undervejs og sidst i forløbet vil jeg takke: *Det Kongelige Bibliotek*, ikke mindst *Pernille Melgaard*; samt *Jan Masorsky* og *Jesper Zachø*.

Endelig vil jeg takke min nærmeste familie: *Lester Ansel Johannessen-Henry* – min fantastiske ægtemand og sparringspartner gennem ild og vand; vores børn *Helena*, *Victor* og *Sophia* for kærlighed, børnevisdom, vild humor og højt humør; og min mor, *Margit Tind*, for uvurderlig støtte og sammenhængskraft, transskribering, udredninger af medicinsk terminologi, for at lægge ører til og være favnende mor, svigermor og, ikke mindst, mormor med stort M.

Afhandlingen er tilegnet min morbror, psykolog *Steen Tind Kristiansen* (1948-2007), som var med mig i alting fra mit livs begyndelse.

København, april 2013
Christine Tind Johannessen-Henry

I forbindelse med den forberedende proces til offentliggørelse af afhandlingen i *Publikationer fra Det Teologiske Fakultet* er et mindre antal trykfejl blevet rettet samt noteapparatet tilrettet.

København, juni 2013
Christine Tind Johannessen-Henry

Indholdsfortegnelse

Forord / v

Indholdsfortegnelse / vii

Oversigt over tabeller og figurer / xi

Publikationer knyttet til ph.d.-afhandlingen / xiii

KAPITEL 1. INDLEDNING / 1

1.1. Mosaik / 2

1.2. Forsknings- og diskussionsspørgsmål / 10

1.3. Tværfaglige krydsfelter, teologisk fundering og synspunkt / 11

1.4. Afhandlingens opbygning / 12

1.5. Eksperimentet / 16

DEL I. TEORI

KAPITEL 2. POLYDOKSI – ET TEOLOGISK PERSPEKTIV / 17

2.1. Postmoderne betingelser / 19

2.2. Multiplicitetsteologi / 21

2.2.1. Opgør med monodoksi / 24

2.2.1.1. Ekskurs: ”Virkelighedens grundmønster” / 26

2.2.2. Åbenhed: skabelse og diversitet / 28

2.2.3. Forbundethed: netværk og relation / 32

2.3. Kapitelafrunding / 36

KAPITEL 3. HVERDAGSTROENS FLERHED OG ENHEDENS LOGIK – FELTET MELLEM KRISTENDOM, SYGDOM OG TRO / 39

3.1. Accentforskydning – fra hverdagsreligion til hverdagskristendom / 40

3.1.1. ”Kristendomme” / 43

3.2. Tro og sygdom / 48

3.2.1. Tro og helbred – et kontroversielt forskningsfelt / 48

3.2.2. Undersøgelsesresultater om tro og kræft / 54

3.2.3. Flerhed og enhedslogik i ”religion” og ”spiritualitet” / 59

3.3. Hverdagstro og kristendom – en dansk kontekst / 67

3.3.1. Teologiske beskrivelser af hverdagstro / 68

3.3.2. Samfundsvidenskabelige beskrivelser af hverdagstro / 71

3.3.3. Forholdet mellem systematiske teologier og hverdag(s-tro) / 76

3.4. Kapitelafrunding / 79

KAPITEL 4. MUTIPEL ONTOLOGISK PRAKSIS – ANALYSESTRATEGI / 81

4.1. Multipel ontologisk praksis – at bedrive empirisk filosofi / 81

4.1.1. Netværk / 82

4.1.1.1. Multiple netværk / 85

4.1.2. Ontologisk praksis / 86

4.1.3. Enactment – et performativt multiplicitetsbegreb / 88

4.1.4. Topologi / 89

4.2. Polydoksi – en teologisk oversættelse / 90

KAPITEL 5. CANCERREJSEN – EN OPERATIONALISERING / 93**5.1. Situerethed / 93***5.1.1. Kræftoverlevere / 94**5.1.2. Rehabilitering / 96***5.2. Empirisk materiale og metode / 97***5.2.1. Deltagerne – en dansk rehabiliteringskontekst / 97**5.2.2. Kvantitativ og kvalitativ metode / 99**5.2.3. Kvantitativ undersøgelse / 101**5.2.3.1. Deltagerinklusion / 102**5.2.3.2. Spørgeskema / 102**5.2.3.3. Statistiske analyser / 107**5.2.4. Kvalitativ undersøgelse / 108**5.2.4.1. Dybdegående interview med deltagerobservation / 108**5.2.4.2. Deltagerinklusion / 108**5.2.4.3. Interviewsituation / 109**5.2.4.4. Fokusgrupper og observation / 111**5.2.4.5. Behandling af kvalitative data / 113**5.2.5. Styrker og svagheder i empirisk materiale og metode / 114***5.3. Validitet og refleksivitet / 116****5.4. Forskningsetiske overvejelser / 118****5.5. Sammenfatning / 119****DEL II. ANALYSER****KAPITEL 6. TRANSLATIONER – HVERDAGSTRO I TVÆRSNIT / 121****6.1. At brede ”trospalletten” ud / 121****6.2. Analysens ”oversættelser” / 123****6.3. Hverdagstro – en deskriptiv analyse / 125***6.3.1. Sociodemografiske karakteristika og kræfttyper / 125**6.3.2. Trosinstitutionelle karakteristika og trosselvidentifikation / 126**6.3.3. Trosforhold / 128**6.3.4. Gudsforhold / 133**6.3.5. Eskatologier / 137**6.3.6. Rituelle handlinger / 141**6.3.7. Åbne kommentarer / 142***6.4. Sammenfattende diskussion / 143****KAPITEL 7. ASSOCIATIONER****– HVERDAGSTRO OG HÅNDTERING AF KRÆFTSYGDOM / 147****7.1. Tro og håndtering af kræft / 148****7.2. Analysens ”associationer” / 149****7.3. Sammenhænge mellem tro og håndtering af kræft / 150***7.3.1. Spirituelt velbefindende / 150**7.3.2. Trosdimension af spirituelt velbefindende / 152**7.3.3. Specifik trospraksis / 154**7.3.3.1. Gudsforhold / 154**7.3.3.2. Eskatologier / 158**7.3.3.3. Rituelle handlinger / 160***7.3. Sammenfatning / 163**

KAPITEL 8. HYBRIDISERINGER – KRÆFTSITUERET GUDSTALE / 165**8.1. Gudstale-praksis / 166***8.1.1. Terrence W. Tilley: Levende stemmer / 167**8.1.2. John R. Searles talehandlingsfilosofi / 169***8.2. Analysens ”hybrider” / 174****8.3. At tale om og med Gud / 176***8.3.1. Forandring / 176**8.3.2. Vidnesbyrd / 180**8.3.3. Bøn / 190**8.3.4. Forpligtelse / 195**8.3.5. Besværgelse / 198**8.3.6. Bekendelse / 201***8.4. Sammenfatning / 205****KAPITEL 9. KOORDINATIONER****– RELATIONER OG MATERIALITET I HVERDAGENS ESKATOLOGI / 207****9.1. Hverdageseskatologi – samtaler om liv og død / 208****9.2. Analysens ”koordinationer” / 210****9.3. Eskatopraksis 1: Relationer / 212***9.3.1. Udklip A: Det nye livs flerhed / 212**9.3.2. Udklip B: Andet-stedet tæt på / 214**9.3.3. Udklip C: Dobbelt-vinkler / 216**9.3.4. Udklip D: Himmelske gentagelser / 218***9.4. Eskatopraksis 2: Materialitet / 221***9.4.1. Udklip A: Tæppet / 223**9.4.2. Udklip B: Værelset / 225**9.4.3. Udklip C: Gravstedet / 226**9.4.4. Udklip D: Den gule kornmark / 227***9.5. Sammenfatning / 228****KAPITEL 10. RUMLIGHEDER – FORHOLDET MELLEM****SYSTEMATISK OG HVERDAGENS TEOLOGI / 229****10.1. Teopraksis – systematisk teologi og hverdagstro / 230****10.2. Analysens ”topologi” / 233****10.3. Teopraksis 1: Systematisk og hverdagens eskatologi / 234***10.3.1. Wolfhart Pannenberg: ”Det hinsides” / 234**10.3.2. John D. Caputo: ”Begivenheden” / 240***10.4. Teopraksis 2: Opstandelsesrum / 245***10.4.1. Eskatologisk tid / 246**10.4.2. Eskatologisk sted / 250**10.4.3. Mødesteder / 252***10.5. Sammenfatning / 254****KAPITEL 11. KONKLUSION OG PERSPEKTIVER / 255****11.1. Hverdagskristendommens polydoksi / 256****11.2. Perspektiver / 262**

BILAG / 267

A. Materialeoversigt / 269

B. Spørgeskema / 271

*B.1. Tro & livssyn (inkl. FACIT-Sp, dansk version) / 271**B.2. POMS-SF (dansk version; fra FOCARE-spørgeskema) / 289**B.3. Mini-MAC (dansk version; fra FOCARE-spørgeskema) / 293*

C. Tabel / 297

LITTERATUR / 299**DANSK RESUMÉ / 331****ENGLISH SUMMARY / 335**

Oversigt over tabeller og figurer

Tabeller

- Tabel 6.1. Sociodemografiske karakteristika og kræfttyper / 125
Tabel 6.2. Karakteristik vedr. trossamfund og kirkegang / 127
Tabel 6.2.1. Om at komme i kirken / 128
Tabel 6.3. At se sig selv i forhold til tro / 129
Tabel 6.4. Om religiøsitet / 130
Tabel 6.5. At finde trøst og styrke i sin tro / 131
Tabel 6.6. Ændringer i tro / 132
Tabel 6.6.1. Livsmening / 133
Tabel 6.6.2. At føle sig skyldig / 133
Tabel 6.7. Tro på en gud / 134
Tabel 6.8. Tro på Kristus / 135
Tabel 6.9. Gudsforestillinger / 136
Tabel 6.10. At erfare gud / 137
Tabel 6.11. Tro på Jesu opstandelse / 138
Tabel 6.12. Tro på et liv efter døden / 138
Tabel 6.13. Om at have håb i forhold til gud / 140
Tabel 6.14. Om der kan ske mirakler / 141
Tabel 6.15. Rituelle handlinger / 141
Tabel 7.1. Spirituelt velbefindende, mental belastning og tilpasning til kræft / 151
Tabel 7.2. Tros-velbefindende, mental belastning og tilpasning til kræft / 153
Tabel 7.3. Gudstro, mental belastning og tilpasning til kræft / 155
Tabel 7.3.1. Gudsforestillinger, mental belastning og tilpasning til kræft / 297
Tabel 7.4. Gudsoplevelser, mental belastning og tilpasning til kræft / 156
Tabel 7.5. Tro på et liv efter døden, mental belastning og tilpasning til kræft / 158
Tabel 7.6. Håb i forhold til gud, mental belastning og mental tilpasning til kræft / 160
Tabel 7.7. Rituelle troshandlinger, mental belastning og tilpasning til kræft / 161

Figurer

- Figur 2.1. Pelikan-antilope / 27
Figur 5.1. Cancerrejsen / 96
Figur 7.1. Analysemodel; associationer mellem trospraksis og håndtering af kræft / 150
Figur 8.1. Katten er på måtten / 169
Figur 8.2. Katten er på måtten / 169

Publikationer knyttet til ph.d.-afhandlingen

Denne ph.d.-afhandling bygger som monografisk fremstilling på syv publikationer, fem engelske og to danske, der er blevet til under projektperioden. Det betyder, at i denne afhandling er forskellige undersøgelser og resultater fra de syv artikler blevet gentænkt, videreudviklet, udbygget, suppleret og sammenvævet ud fra det teoretiske empirisk-teologiske greb ”polydoksi”, der er udviklet og fremstillet i afhandlingens Del 1, Kapitel 2-4. Forholdet mellem artikler og afhandling præciseres nærmere i afhandlingens fodnoter. Artiklerne, der er tale om, er følgende:

Johannessen-Henry, Christine Tind (2012a). ”Polydox Eschatology: Relating Systematic and Everyday Theology in a Cancer Context”, *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 66: 107-129.

Johannessen-Henry, Christine Tind (2012b). ”The Call of Cancer: God-talk in a Speech Act Perspective”, *Studies in Science & Theology* 13: 279-292.

Johannessen-Henry, Christine Tind (2010a). ”Cancer and the Quest for Meaning: The Religious Dimension in the Context of Health Science”, *Studies in Science & Theology* 12: 180-191.

Johannessen-Henry, Christine Tind (2010b). ”Patterns of Meaning – Meaning of Patterns”, *Copenhagen Discussions in Science and Religion* 1: 151-160.

Johannessen-Henry, Christine Tind; Deltour, Isabelle; Bidstrup, Pernille E.; Dalton, Susanne O. & Johansen, Christoffer (2012). ”Associations between faith, distress and mental adjustment – a Danish survivorship study”, *Acta Oncologica* 52: 364–371.

Johannessen-Henry, Christine Tind & Rubow, Cecilie (2010). ”Det gode efterliv: Hvordan der tales om et liv efter døden”, *Omsorg: Nordisk tidsskrift for Palliativ Medicin* 27: 19-23.

Rubow, Cecilie & Johannessen-Henry, Christine Tind (2010). ”Variationer af liv i døden: Transcendenser i hverdagslivets (nye) polydoksi”, *Tidsskrift for Forskning i Sygdom og Samfund* 12: 135-55.

KAPITEL 1. INDLEDNING

Denne afhandling er en empirisk-teologisk undersøgelse af kristendom, som udspiller sig i hverdagen. I hverdagen er tro altid lokalt situeret. Det lokale er i denne afhandling en kræftsygdomssituation. Nærmere bestemt er afhandlingen en større empirisk undersøgelse af tro, som udfolder sig på mangfoldige måder hos danske kræftoverleverne. I forhold til de variationer af hverdagstro, som hos kræftoverleverne er sammenvævet med deres specifikke livssituation, er der imidlertid tale om tro, som er meget forskellig fra gængse systematisk-teologiske fremstillinger af den kristne tro. Hvor hverdagstro praktiseres som individuelt levet, praktiseres de systematiske teologier som normativ lære. Der er med andre ord tale om forskellige repertoarer i forhold til tro. Netop forskelligheden rejser problemet, hvordan det teologisk er muligt at undersøge den tro, som faktisk praktiseres i en specifik kontekst. Det følgende handler om at undersøge hverdagens kristendom empirisk-teologisk netop med udgangspunkt i diversiteten.

Afhandlingens argument er, at det er gennem forbindelsen mellem forskellige praksisser, at væsentlige aspekter af kristendommen viser sig, idet denne konstant bliver til og udspilles som ny, forskellig og altid som flere. Jeg vil i afhandlingen vise, hvordan levet kristendom eksisterer som praksis gennem tro eller ikke-tro på Gud; gennem samtaler, bønner, klager, afvisninger, gråd, besværgelser, følelser og forestillinger; gennem kors, fotografier, sumpede skovområder og gule kornmarker; gennem onkologiske diagnoser, vævsprøver, kemoterapier, strålebehandlinger og lymfødemer; gennem relationer til pårørende og professionelt personale; og i forhold til klassiske teologiske tekster, systematiske teologier og forskellige kosmologier. Afhandlingen søger således at give en fremstilling af, hvordan hverdagens kristendom bevæger sig på kryds og tværs mellem immanente og transcendent trosformer, der udfolder sig gennem flertydigheder og ambivalenser. Der er tale om at tro forbinder sig med elementer, som traditionelt set hører hjemme i helt andre diskurser og paradigmer end teologi og religion. Gennem overraskende sammenhænge og utraditionelle sammentænkninger over faggrænser argumenterer afhandlingen således for en hverdagsnær og praksisorienteret forståelse af kristendom. Ved at fremsætte et anderledes teoretisk repertoire i forhold til at tænke teologisk konstruktivt angående kristendom i hverdagens trospraksis ønsker afhandlingen at bidrage til en samtidsteologisk, empirisk-kvalificeret forståelse af levet kristendom.

Afhandlingens egenart kan bedst betegnes som et stykke empirisk teologi, idet den foretager en afsøgning af rummet midt imellem det empiriske og det teoretiske. I forhold til at navigere mellem teori, empiri og analyse er der ikke tale om epistemologisk at inkludere empirien som

eksempler på allerede udtænkte argumenter. I stedet søger afhandlingen at gå til argumenterne gennem empirien. Med det formål at studere hverdagens kristendom er afhandlingen udviklet ved hjælp af en empirisk-teologisk ”mosaik”, som jeg vil optegne i det følgende. Der er i den forstand tale om et eklektisk arbejde, hvor jeg i forhold til mit empiriske materiale (”cancerrejsen”) søger at inddrage forskellige teoretiske tilgange (”polydoksi”, ”hverdagens kristendomme” og ”multipel praksis”) med henblik på at udvikle et konstruktivt greb, som herefter anvendes på afhandlingens empiriske materiale (”netværkopsporinger”).

1.1. Mosaik

Cancerrejsen

Afhandlingen er funderet i et empirisk materiale fra danske kræftoverleverne, som baserer sig på 1043 spørgeskemabesvarelser og 20 interview med deltagerobservation. Det er kristendom i hverdagen ”derude” (Latour [1996] 2006: 217, 1999a: 23), som jeg her interesserer mig for. ”Cancerrejsen” (*the cancer journey*) er en sundhedsvidenskabelig term for kræftsygdomssituationen, som italesætter dobbeltheden af (1) det konkrete behandlingsforløb, som beskriver en videnskabeligt nøje kontrolleret proces, og (2) de mange stationer, der findes i sygdomsforløbet – fra førsymptomer eller screening til efter døden er indtrådt (SSVF 2004: 7ff, Olesen 2004). Et cancerrejse-diagram (se Figur 5.1.) illustrerer bl.a. den glidende overgang, som kan ske fra rehabilitering til et normalt liv eller til et terminalstadium, dvs. illustrerer risikoen for, at sygdommen kommer igen eller viser sig i et andet organ. Den hverdagstro, som undersøges, finder sted mellem stationer i dette ”grænseløse” overlevelsese- og rehabiliteringsområde.

Idet cancerrejsen indikerer et forløb, er det vigtigt at understrege, at det ikke er processen i denne rejse, som jeg forholder mig til. I stedet studerer jeg hverdagstro gennem punktnedslag, en række flerdimensionale øjebliksbilleder, der rækker ud til fortid, nutid og fremtid. Jeg forsøger i den forstand at nærme mig det normative i relation til levet kristendom gennem forskellige trospraksisser, som udspiller sig i det lokale. Dog kun delvist. Også i denne afhandling er der normative fortolkninger på spil, som bestemmer, hvad kristendom er. I forhold til at undersøge hverdagstro sammenkobler jeg i denne afhandling tre forskellige greb: (1) et teologisk perspektiv på ”polydoksi”, (2) en antropologisk tilgang til hverdagstro som ”hverdagens kristendomme” og (3) et aktør-netværk-teoretisk perspektiv, der tilbyder en teori om ”praksis”. I de følgende tre afsnit vil jeg præsentere disse greb.

Polydoksi

Afhandlingens tredelte teoretiske greb tager udgangspunkt i et nyere rekonstruktivt teologisk perspektiv i forhold til begrebet ”polydoksi”, som det fortolkes af de amerikanske teologer Catherine Keller og Laurel Schneider (2011). Polydoksi betyder, at der ikke gives én samlet forståelse af kristendom. I stedet hævdes det, at kristendom altid allerede udfolder sig og er til som flere – hvilket ikke er det samme som én masse af vilkårlige former for tro. Polydoksi er således ikke ensbetydende med neutral pluralitet, men er i stedet at forstå som multiplicitet, dvs. som forskellige eksisterende dele, der forbinder sig med hinanden i et netværk. Heri ligger, at de enkelte linjer ikke kan reduceres til én, men som specifikke forbliver forskellige. Med dette åbne perspektiv på kristendom tilbyder Keller og Schneider et udkast til en teologi, som giver plads til usikkerhed og uvished. Der er tale om at forstå multiplicitet som en teologisk ressource frem for som et problem. Med polydoksi ligger den teologiske udfordring i at forstå kristendommens ”synkretistiske folder” (Keller & Schneider 2011: 9), som eksisterer implicit i netværkene, dvs. en forståelse af, at kristendom ikke er til som én kristendom, men bliver til gennem mangfoldige forhold, der udover menneskelige forhold implicerer andre teologier, religioner og videnskaber. Dette perspektiv argumenterer skabelsesteologisk for polydoksi og hævder således den fortolkning, at det guddommelige altid allerede er til fra begyndelsen, idet det konstant åbner og udfolder sig på forskellige måder gennem bevægelse (Keller 2003).

Keller og Schneiders polydokse program skal ses i lyset af udviklingen i ”nyere samtid”, hvor fortolkninger af kristendom er under radikal forandring. Det postmoderne islæt, som gennemstrømmer dette perspektiv, fremtræder på baggrund af efterkrigstidens sammenbrud af altomspændende helheder og systemer. Reaktionen på nedsmeltningen viser sig som teologiske opgør med rationalitet og traditionelle dogmatiske fremstillinger (jf. Tilley 1991, Peters 1992, Keller 2003, Caputo 2006, Schneider 2008). Polydoksi er med andre ord motiveret af den monodokse diskurs, som i stort omfang præger teorier og kulturelle fortolkninger af kristendom. Det betyder, at der er tale om et opgør med den ”enhedens logik” (Schneider 2008: 1), som bl.a. gemmer sig i den form for ortodoksi, der grundlæggende forudsætter en i sidste instans homogen kristendom. Enhedslogikker udglatter forskelle. Monodoksi bunder i forestillinger om, at virkeligheden kan rummes som ”helhed” (jf. eksempelvis Wolfhart Pannenberg [1988] 1990, Anders Jeffner 1975). Problemet er, at den levede agerede virkelighed ikke passer ind i mønsteret, men stritter ud i forkerte retninger (Furberg 1975: 37). Det, der ikke passer, bliver i en vis forstand amputeret.

Keller og Schneiders ”teologi om det multiple” er bl.a. inspireret af netværk- og rhizomstrukturer, der udfolder sig i en deuleuziansk multipel

ontologi (jf. Deleuze [1987] 2006, Deleuze & Guattari [1980] 2004), dvs. virkeligheden forstås gennem en billedmetafor som en gruppe af linjer eller dimensioner, som ikke kan reduceres i forhold til hinanden eller til én. Det afgørende er her ikke de enkelte linjer i sig selv; der er tale om en gruppe af relationer, hvor linjerne ikke kan adskilles fra hinanden, idet de konstant krydser hinanden og forgrener sig som forskellige (Deleuze [1987] 2006: 304-305). Keller og Schneider bruger Deleuze vel vidende, at han netop afviste kristendommen og ideen om transcendens. Den del af Keller og Schneiders polydoksibegreb, som jeg tager med videre i denne undersøgelse, er opgøret med monodoksien i betydningen at tænke kristendom som multiplicitet gennem skabelse, relationer, forskelle, forbindelser og netværkmetaforik. Hvad jeg derimod lægger afstand til, er Kellers og Schneiders inspiration af en deleuziansk ontologi forstået som rent immanente netværk. Denne del af netværktænkningen rummer i sig selv en enhedslogisk afvisning af transcendens, hvilket fører til en selektion i forhold til hverdagstroens mangfoldige udtryk.

Om end Kellers og Schneiders polydokse program netop med multiplicitetstænkningen varetager sansen for usikkerhed og uvished i hverdagens kristendom, er de ikke i stand til at sige noget om, hvordan deres immanente multiplicitetsteologi forbinder sig med hverdagslivets mangfoldighed af trosmåder. Spørgsmålet bliver dermed, hvordan det er muligt at inkorporere det lokale i den del af den teologiske polydoksi, som jeg her lader mig inspirere af.

Hverdagens kristendomme

Med monodokse forestillinger om kristendom følger en række adskilte begrebspar, såsom Gud – menneske, Gud – verden, transcendens – immanens, liv – død, ånd – krop. Sådanne dualismer er i det tyvende århundrede blevet brudt ned i et sandt frontalangreb af såvel moderne som eftermoderne teologier og religionsteorier – netop fordi de dualistiske konstruktioner sjældent genfindes i virkeligheden. Nedbrydning af dualismer præger da også mit andet greb, som jeg finder inden for nyere kristendoms-antropologi hos Fenella Cannell (2005, 2006). Herigennem håber jeg at kunne sammenkoble det globalt-fokuserede teologiske perspektiv med et mere lokalt-fokuseret antropologisk perspektiv på kristendom.

Formålet med det antropologiske greb er, for det første, at forskyde et perspektiv på hverdagstro fra en ikke-specifik tale om religion til en specifik tale om kristendom. Dermed tilslutter jeg mig en dekonstruktion af religionsbegrebet i forhold til en analyse af hverdagstro (jf. fx Asad 1993). Med denne specifikation af hverdagstro følger den anden pointe, at de mange unikke (dvs. forskelligt praktiserede) ”kristendomme” i hverdagen ikke blot skal ses i forhold til forestillingen om den ”egentlige” kristendom,

men at hverdagens uhyre forskellige måder at udfolde kristendom på sker gennem dagligdagens immanens – hvor netop ikke alt *er* kristendom, men alligevel kan være forbundet med forskellige teologiske fortolkninger af kristendom. Heri ligger den tredje pointe, som allerede er antydnet i det teologiske polydoksi-perspektiv, nemlig at de teologiske fortolkninger af kristendom qua dennes historicitet selv konstant manøvrerer mellem, hvad der er ”sand” kristendom og hvad der er ”kættersk”. Samtidig viser der sig både i forhold til hverdagstro og teologiske fortolkninger hele tiden spændinger og sprækker af immanens i transcendensen og transcendenser i immanensen. Den fjerde pointe er, at der med en forståelse af hverdagens kristendom altid må følge en forståelse af det historisk specifikke.

Summa summarum er der med Fenella Cannells pointer tale om, at mangfoldige teologiske kristendomme krydser sig med de mange unikke hverdagskristendomme, som på den måde er forbundet med forskellige elementer i den kristne teologiske tradition – samtidig med at begge repertoarer aldrig er rene eller eksisterer i sig selv. Med Cannells tilgang mener jeg, det er muligt at åbne den immanente sfære i relation til Keller og Schneiders teologiske polydoksi, så den kan rumme såvel hverdagstro som teologisk tale om transcendens.

Med Cannells blik følger – i tråd med det teologiske polydoksi-perspektiv – en øget opmærksomhed på monodokse tendenser i tidligere forsknings karakteristik af hverdagstro. Ligesom enhedslogikkerne er bestemmende for det systematisk-teologiske landskab, er samfundsvidenskabelige undersøgelser af tro således tilsvarende ofte præget af stereotyper og asketiske modeller af, hvad ”virkelig”, ”ren” eller ”egentlig” kristendom er (Cannell 2005: 335, 2006: 3). Med Keller, Schneider og Cannell i hånden viser jeg i denne afhandling, hvordan monodokse logikker kommer til udtryk i en sand overflod af variationer i de to forskningskontekster, som denne afhandling skriver sig ind i, nemlig i det forholdsvis unge, men voksende internationale felt af studier af tro og kræftsygdom samt i studier af tro og hverdag, der udfolder sig i eller på baggrund af en dansk kontekst. I begge kontekster kommer der forståelser af hverdagstro til udtryk, dels hvor kristendom ligger implicit i ”neutrale” termer om ”religion” og ”spiritualitet”, og dels hvor hverdagstro kategoriseres gennem askese-modeller af kristendom (jf. Cannell 2006: 14 ff).

I tro og kræft-forskningen aftegner der sig en tendens til enten at kortlægge forholdet mellem tro og sygdom gennem én ”neutral” forestilling om, hvad der antages at være religion (Koenig et al. 2001, Zinnbauer & Pargament 2005), eller til at undgå en ”generisk” forfladigelse af tro ved at argumentere for religionens specifikke egenart – forståelser som bl.a. er opstået under inspiration fra Karl Barths religionskritiske og dialektiske teologi (Hall et al. 2008a, 2010, Shuman & Meador 2003). Her skrælles alt

”overflødigt” i en vis forstand væk, dvs. dét, der ikke egentlig svarer til en (på forhånd forestillet) religion. Endvidere tegnes der konturer af tro som almen spiritualitet, hvor (forestillingen om) religionen sættes i baggrunden med den intention at lade almenmenneskelige forhold og ”ikke-religøse” elementer træde frem (Stifoss-Hanssen 1999, Breitbart 2007, McGrath 2005) – positioner, som således følger de alment kulturelle strømninger, der ligeledes fremhæver et bredt begreb om spiritualitet (Sheldrake 2005, Bregman 2004).

I forhold til den forskning, som rækker ind i feltet om tro og hverdag i en dansk kontekst, er der tale om, at hverdagstroens mangfoldighed tilslibes, idet der skrives en monodoks pointe frem, som i kirkehistorikeren Jørgen I. Jensens tale om *Den fjerne kirke* (1995) eller i den feministiske teolog Lene Sjørups fremstilling af kvinders religiøsitet, der kommer til udtryk i erfaringer af *Enhed med altet* (1992); eller hverdagstroen udskilles fra en ”egentlig” kristendom, som det sker hos dogmatikeren Regin Prenter i hans store dogmatiske fremstilling *Skabelse og Genløsning* ([1955] 1998) og i teologen P.G. Lindhardts eksistentielle fortolkning af *Det evige liv* ([1953] 1962). Ligeledes synes der i mange samfundsvidenskabelige fremstillinger at ligge en implicit forestilling om kristendommen, der opstilles som modtype eller grundfigur til folkelige afarter, hvilket enten resulterer i negative bestemmelser af hverdagstro, som i religionshistorikeren Ingvild S. Gilhus’ karakterisering af den ved ”Gudstro smurt tyndt udover” (2005) og religionssociologen Morten T. Højsgaards fremstilling af levet tro i samtiden som ”google-buddhisme” (2012); eller i påpegningen af et fravær af kristendom, som det sker hos sociologen Phil Zuckermans karakteristik af *Et samfund uden Gud* (2008); eller i stereotype modeller af kristendom, der toner frem gennem formalistiske kategoriseringer, som det sker i *Den Europæiske Værdiundersøgelse* (1981, 1990, 1999, 2008; jf. Gundelach 2011).

Jeg vil her ikke komme nærmere ind på disse forskningsfelter, som jeg behandler mere nuanceret og udførligt i Kapitel 3. Pointen er her blot at pege på de enhedslogikker, der lurar i mange forskellige afskygninger – en påpegning, som dog på ingen måde skal forklejne de indsigter i hverdagstro, som den tidligere forskning rent faktisk har opnået og som jeg med denne afhandling bygger videre på.

Det blik, som en antropologi om kristendom tilbyder, er imidlertid netop et antropologisk blik, hvorved muligheden for en egentlig teologisk konkretisering fortøner sig. På baggrund af min sammenkobling af det teologiske polydoksi-perspektiv med en antropologisk forståelse af kristendom rejser der sig nu spørgsmålet om, hvordan hverdagstro kan studeres empirisk. Frem for at skrive mig ind i én-til-én-sammenligninger mellem hverdagstro og systematisk-teologiske fremstillinger, ønsker jeg at undersøge kristendom, som den udfolder sig gennem forskellige

trospødsissers, der forbinder sig med hinanden. Med andre ord melder sig spørgsmålet, hvordan jeg kan bære mig ad med at forbinde afhandlingsens to første greb – dvs. det teologiske og det antropologiske perspektiv, der i en vis forstand begge udfolder sig ”på distance” – med hverdagens trospødsissis helt tæt på. Hvordan forstå polydoksi som kristendom, der udspiller sig i *hverdagen*? Dermed er vi nået til afhandlingsens tredje greb.

Multipel praksis

Afhandlingsens tredje greb belyser, hvordan de to første sammenkoblede greb – et teologisk begreb om polydoksi og en specificering af hverdagstro som kristendom – kan udfoldes i forhold til en mere pragmatisk analysestrategi med henblik på afhandlingsens empiriske materiale. Til dette formål vælger jeg at anvende en version af aktør-netværk-teori (ANT). ANT-versionen finder jeg hos den hollandske etnograf og filosof Annemarie Mol sammen med den franske filosof Bruno Latour, som også – på linje med det teologiske polydoksi-perspektiv – er inspireret af (deleuzianske) netværk- og rhizom-strukturer og dermed også optaget af åbenhed, flerhed, flertydighed og forbundethed.

De nyere teorier inden for ANT har fokus på det praktiserede og performede, dvs. på det, der gøres, udføres, finder sted, ageres eller – i denne sammenhæng først og fremmest – ”udspilles” eller ”enactes” (Mol 2002: 32ff). Sådanne handlinger er konstituerende for flerheden af sameksisterende ”værender”, dvs. for forskellige sameksisterende ”ontologier”. Det betyder, at der til forskellige former for praksis er knyttet forskellige måder at være til på. Der er altså tale om, at praksis helt grundlæggende knytter sig til menneskers eksistens, idet væren skabes gennem hverdagens praksis – uanset om der eksempelvis i henseende til tro er tale om forestillinger, kropslige bevægelser eller materialer. At jeg vælger en ANT-tilgang vil således sige, at jeg studerer fænomenet som en praktiseret virkelighed. De måder, tro enactes på, sker i heterogene netværk af relationer. Der er tale om, at forskellige praksisser og praksis-”versioner” (Mol 1999: 77) konstant forbinder sig med hinanden uden på noget tidspunkt at smelte sammen, men altid eksisterer som partielle. Med heterogene netværk er der ligeledes tale om heterogene aktører, hvor fokus ikke alene retter sig mod den enkelte aktør, men i høj grad på forholdet mellem aktører (Latour [1996] 2006: 211). Det er forbindelserne mellem entiteter – dvs. mellem forskelligartede, såkaldt socio-materielle aktører – som stilles i forgrunden i ANT-metoden, som derved netop ikke går ud fra et på forhånd givet hierarki. Hierarkier er som udgangspunkt fraværende, uanset om det er subjekter, diskurser, objekter eller materialer, som enactes.

Nærmere bestemt betyder ANT-blikket for denne afhandling, at jeg undersøger hverdagens kristendom som praktiserende virkelighed i flertal, dvs. som multipel ontologisk praksis (Mol 2002). Jeg undersøger

kristendom i hverdagen ved at studere de mangfoldige måder, den bliver til på gennem forbundne praksisser. Det er denne netværktænkning, som jeg viderefører fra ANT-teorien. Hvad jeg opgiver er – i linje med afhandlingens første greb – teoriens rent immanente virkelighedsfortolkning. Min korrektion bevirker naturligvis, at der ikke i denne afhandling er tale om en stram applikation af ANT-metoden, men i stedet om en ”løs oversættelse”.

I forhold til at undersøge tro i cancerrejsekontekst betyder fortolkningen af polydoksi gennem den anvendte version af ANT mere konkret, at jeg ikke i sidste instans forsøger at opstille syv, otte eller for den sags skyld halvtreds kategorier for, hvad tro er eller hvordan den ”gøres” i hverdagen, i den hensigt at illustrere trospraksisernes mangfoldighed. Det afgørende er, at der frem for en ”egentlig kerne” af kristendommen, hvortil der limer sig diverse afskygninger af mere eller mindre aparte trosformer, er tale om hverdagskristendom som et bevægeligt multipelt fænomen. Der er ikke tale om én masse, men om flere forskellige versioner og praksisser. Hver praktisering skaber netop sin version af tro, men samtidig er hver praktisering og version delvist forbundet med andre praktiseringer og versioner. Derigennem udfoldes hverdagens kristendom som et multipelt fænomen, der konstant bliver til på nye måder, hvor de forskellige praksisser er forbundne, idet de interagerer, overlapper og står i konflikt med hinanden.

Kort sagt, min kobling mellem et konstruktivt-teologisk perspektiv på polydoksi – i sammenfletning med et antropologisk perspektiv på hverdagstro som praksis – og en konstruktiv ANT-version om multipel ontologisk praksis udgør afhandlingens teoretiske fundering for den form for empirisk teologi, der bedrives i afhandlingen i undersøgelsen af hverdagens kristendom.

Netværkopsporinger

I lyset af afhandlingens samlede tre-trins-greb vælger jeg således at studere hverdagens kristendom gennem en form for netværktænkning, idet jeg – frem for at forkaste eller afvise indsigter og metoder om hverdagstro, som kommer til udtryk gennem monodokse diskurser i forskningsfelterne – konstruktivt ønsker at inddrage forskellige videnstilgange til feltet i min undersøgelse. Det gør jeg på følgende ”netværkopsøgende” måder (Latour [1996] 2006: 224):

Overordnet udfolder jeg afhandlingens empiriske materiale om trospraksisser gennem fem ANT-termer, der enkeltvis fungerer som netværkstrukturer i hver af afhandlingens fem forskellige og interagerende analyser. De termer, som det drejer sig om, er: *translationer*, *associationer*, *hybridiseringer*, *koordinationer* og *rumligheder*. For indledningsvis at forstå den måde, jeg går til analyserne på, vil jeg her

forud for min beskrivelse af selve analyserne kort introducere disse ANT-termer, idet de netop italesætter selve analysernes netværkstrukturer (om end termene i deres løsrevne form her kan virke noget abstrakte): *translationer* – betyder, at noget flyttes eller erstattes, idet der er tale om et signal, som både viderebringer og forstyrrer og dermed skaber et mønster, som både rummer orden og uorden (Latour 2005: 133); *associationer* – står for opsporing af sammenhænge i den forstand, at når forskellige heterogener føjes sammen på ny, er der tale om en anden given tilstand (Latour 2005: 6); *hybridiseringer* – udtrykker forståelsen af, at et fænomen i hverdagen konstant udfolder sig som flere, og bryder dermed med tanken om de ”rene” kategorier (Latour [1991] 1993: 10); *koordinationer* – sigter til, at et fænomen ikke alene udgøres af relationer mellem enkeltpraksisser, men samtidig eksisterer som forskellige verdener, dvs. som versioner, der selv er en del af det eksisterende fænomen (Mol 2002: 84); og *rumligheder* – der angiver, at forbindelser udspiller sig gennem komplementære rum, der involverer skarpe grænser, forhold og det grænseløst flydende (Häkli 2006: 115, med henvisning til Mol & Law 1994).

Med disse fem terminologiske afsæt foretager jeg, for det første, to brede analyser, som jeg kalder for *stilleben*, dvs. kvantitative analyser forstået som en slags statiske opstillingsbilleder eller mønstre. I afhandlingens første og kvantitativt deskriptive analyse af tro (”translationer”) søger jeg at sammenkoble et teologisk ”repertoire” (Latour [1991] 1993: 88) med hverdagstro i form af komprimerede spørgeskemaudsagn, hvor igennem aspekter af kræftoverlevernes trospraksisser belyses, idet jeg ønsker dels at sammenkoble de forskellige resultater, dels at forbinde disse trospraksisser i forhold til andre danske undersøgelser af tro. Derpå vender jeg mig i afhandlingens anden kvantitative analyse (”associationer”) mod forskningsområdet tro og kræft ved at undersøge kræftoverlevernes trospraksis i forhold til deres håndtering af kræft gennem epidemiologiske sammenhænge.

For det andet foretager jeg nogle dybdegående analyser, som jeg kalder for *kuber*, dvs. kvalitative analyser forstået som opbrydninger af billede-motivet eller fænomenet gennem flerdimensionale og forbundne dele. Jeg lader kube-billederne om trospraksis i afhandlingens tredje analyse (”hybridiseringer”) udfolde sig gennem talehandlingsteori (Searles 1979, Searle & Vanderveken 1985), som jeg anvender teologisk gennem eksemplificering (Tilley 1991). Efterfølgende sætter jeg med den fjerde analyse (”koordinationer”) fokus på kræftoverlevernes tro som multiple praksisser (Mol 2002), idet jeg udfolder multiplicitetsteologien (Keller 2003, Schneider 2008) empirisk i forhold til ”relationer” og idet jeg undersøger trospraksisser, idet de udspiller sig i forhold til ”ting” eller materialitet (Mol 2002: 53-55). I afhandlingens femte og sidste kube-billede (”rumligheder”) undersøger jeg kræftoverlevernes tro i forhold til

nyere systematiske teologier (Pannenberg 1972, [1988] 1990, Caputo 2007, 2010), hvor jeg dels ønsker at belyse repertoirenes forskellighed og dels ønsker at undersøge møder mellem dem bl.a. gennem topologier (Bachelard [1958] 1994, Mol & Law 1994).

Gennem bevægelser mellem translationer, associationer, hybridiseringer, koordinationer og rumligheder udfolder jeg således – delvist og tilsammen – hverdagskristendommens polydoksi. Det netværkopsprende arbejde viser, hvordan hverdagens kristendom eksisterer som praksis, idet levet hverdagstro, klassiske dogmer og systematiske teologier forbinder sig med hinanden, idet de mødes, interagerer, interrelaterer og forskyder sig i forhold til hinanden.

Med optegningen af den ovenstående mosaik kan afhandlingens indhold nu nærmere betegnes som en form for empirisk netværkteologi.

1.2. Forsknings- og diskussionsspørgsmål

I afhandlingen udforsker jeg variationer af trospraksis, der udspiller sig i en cancerrejsekontekst med særligt henblik på forhold, møder og forbindelser mellem hverdagstro og kristen systematisk teologi. Deraf rejser sig det dobbelte forskningsspørgsmål: Hvordan praktiseres hverdagskristendom som multipelt fænomen gennem netværk af forskellige trosmåder, og hvordan forbinder de forskellige praksisser af hverdagstro og teologier sig med hinanden?

Disse overordnede spørgsmål udkrystalliserer sig gennem diskussionsspørgsmål som: Hvilke strukturer tegner der sig af og mellem forskellige former for trospraksis hos mennesker, der har overlevet en kræftsygdom? Hvilke forbindelser kan der opspores mellem kræftoverlevernes trospraksisser og måder at enacte deres sygdom på? Hvordan forbinder de forskellige trospraksisser sig med hinanden? Hvordan udfolder kræftsitueret trospraksis sig gennem immanente og transcendent forhold? Og ikke mindst: Hvordan forbinder kræftsitueret trospraksis sig med systematisk-teologisk praksis, og vice versa?

Det er afhandlingens tese, at hverdagens kristendom eksisterer som polydoksi, idet den konstant finder sted, foregår og formes på nye måder, hvilket er afgørende for en forståelse af forholdet mellem hverdagstro og systematiske teologier. Afhandlingen søger med denne forståelse af praktiseret kristendom at åbne for anderledes fortolkninger af, *hvordan* kristendom eksisterer, og dermed også i sidste instans for andre måder at tale om, *hvad* kristendom er.

1.3. Tværfaglige krydsfelter, teologisk fundering og synspunkt

Afhandlingen placerer sig inden for den empiriske teologi. Dette er en paraplyterm for teologier, der benytter sig af (samfunds)videnskabelige empiriske forskningsmetoder (Dinter et al. 2007). I forhold til de klassiske systematisk-teologiske discipliner, dvs. dogmatik, etik og religionsfilosofi samt praktisk teologi, har afhandlingen en nærhed til dogmatikken, idet den arbejder samtidsteologisk med nutidens former for kristendom. Afhandlingens samtidsteologiske anliggende kan inden for en dogmatisk kontekst betegnes som ”eksternt kohærent”, idet afhandlingen søger konstruktivt at diskutere forslag til kristendommens selvudlægning inden for en større sammenhæng (Gregersen 2008: 308-309). Desuden har afhandlingen en særlig nærhed til den praktiske teologi, idet den studerer trospraksis under inddragelse af empirisk forskning, der traditionelt har været betragtet som en del af denne teologiske disciplin (jf. Ven 1988, 2002, Heimbrock 2005, 2011; jf. tillige Harbsmeier & Iversen 1995: 66-93).

Afhandlingen trækker, som det er fremgået, på litteratur udover teologien, der hentes fra så forskellige fagområder som filosofi, antropologi, etnologi, sociologi, psykologi, onkologi, epidemiologi og feministisk teori. Det tværfaglige spektrum er nødvendigt, hvis man ønsker at fundere hverdagens kristendom i den litteratur og de akademiske discipliner, som det empiriske materiale er forviklet i. I kraft af cancerrejsekonteksten indgår der litteratur, der traditionelt hører under sundhedsvidenskaberne og som knytter sig til medicinsk og klinisk forskning. På tilsvarende måde knytter hverdagspraksis sig til samfundsvidenskabelig forskning. Det er i den sammenhæng vigtigt at fremhæve, at det er den tværfaglige afhandlings pris, at den i nogle sammenhænge må bøje af ”før tid”, og i den forstand ikke kan følge alle linjer til dørs på samme måde som enkeltfaglige afhandlinger. I stedet er det forbindelserne mellem enkeltpunkter, discipliner og fagligheder, der er den tværfaglige fremstillings fokus. Afhandlingen anlægger et nyere konstruktivt teologisk perspektiv, hvor det heterogene vægtes.¹

¹ Hvad det heterogene perspektiv angår, er denne afhandling et barn af sin tid med denne epokes tænkemåder og perspektiveringer. Som ”det eftermoderne” prioriterer også nærværende tekst forskelle og differentiering. Det heterogene perspektiv implicerer for så vidt en politisk dagsorden, som hævder retten til forskellighed. ”If reality is multiple, it is also political” (Mol 2002: 7). Et spørgsmål, som afhandlingen provokerer, er således af etisk beskaffenhed, og handler om, hvorvidt der med enacted hverdagskristendom er tale om god praksis. Det er imidlertid ikke denne afhandlings anliggende at diskutere, endsige besvare etiske spørgsmål. I stedet forsøger jeg at sige noget om det rum, dette spørgsmål kunne stilles i, dvs. om de forbundne praksisser, kristendom eksisterer igennem.

Desuden peger afhandlingens problemfelt på elementer af anvendt forskning, idet den forbinder sig med så forskellige spørgsmål, som hvordan samtidsteologi udfoldes i

1.4. Afhandlingens opbygning

Afhandlingen består af elleve kapitler, der er inddelt i to dele, som indledes af dette Kapitel 1, *Indledning*. Efterfølgende består DEL I, *Teori*, af Kapitel 2-5, som tjener til at præsentere afhandlingens empirisk-teologiske greb, det vil nærmere sige afhandlingens perspektiv, positionering, analysestrategi samt undersøgelsens empiriske kontekst, materiale og metoder.

Kapitel 2, *Polydoksi – et teologisk perspektiv*, præsenterer afhandlingens perspektiv på tro og kristendom med udgangspunkt i nyere konstruktiv teologi. Kapitlet introducerer kort den postmoderne situation, hvorefter belysningen af afhandlingens problem påbegyndes, idet der tegnes linjer til opgøret med monodoksien. I den forbindelse oplyses problematikken gennem en diskussion mellem teologen Anders Jeffner og Mats Furberg om ”tilværelsens grundmønster”. Endelig tegnes polydoks-teologiske linjer gennem omdrejningspunkter som diversitet og relation belyst gennem teologerne Catherine Keller og Laurel Schneider. Idet dette polydoks perspektiv trækker på billeder af netværkstrukturer i Gilles Deleuzes filosofi, fastholder jeg netværktanken, mens jeg tager afstand fra dennes transcendensudelukkende immanente virkelighedsfortolkning.

Kapitel 3, *Hverdagstroens flerhed og enhedens logik – feltet mellem kristendom, sygdom og tro*, omhandler afhandlingens forståelse og indkredsning af begrebet hverdagstro. I umiddelbar forlængelse af Kapitel 2's normativt-teologiske perspektiv præsenteres her et antropologisk perspektiv på en forståelse af levet kristendom. Samtidig fortsættes optrævelingen af enhedslogikkens problematik. Jeg præsenterer her tidligere forskning, som taler ind i afhandlingsfeltets hverdagskontekster, hhv. gennem forskning i tro og kræft, der overvejende udforskes gennem et sundhedsvidenskabeligt paradigme, og forskning i tro og hverdag i en dansk kontekst, som her tegner sig gennem teologiske og samfundsvidenskabelige fremstillinger. Her fremhæver jeg på den ene side, hvordan hverdagstroens mangfoldighed står som en fælles gennemgående betragtning, og på den anden side tendensen til at følge en monodoks diskurs, hvorved hverdagens mangfoldige trosformer stiller sig i kontrast til hinanden. Jeg forholder mig til disse forhold ved at forfølge pointen om

debatten om forholdet mellem akademisk teologi, kirke og offentlighed, præst og menighed, samt hvordan en mere holistisk forståelse af cancerrejsen kunne implementeres i ”det sundhedsvidenskabelige paradigme” og dermed i forhold til arbejdet med patienter og pårørende inden for sundhedsvæsenet. Denne afhandling er dog ikke skrevet med henblik på at kunne besvare disse spørgsmål direkte. I stedet vedrører undersøgelsen en meget begrænset beskæftigelse med og forståelse af, *hvordan* samtidens kristendom som praksis udspiller sig, hvilket er en del af forudsætningen for videre at diskutere de i denne note anslåede spørgsmål i samfundsdebatten.

hverdagstroens diversitet med det blik, at jeg frem for at afvise eksisterende tilgange til hverdagstro ønsker at inkludere de forskellige versioners indsigter gennem multiplicitetsorienterede analyser.

Kapitel 4, *Multipel ontologisk praksis – analysestrategi*, præsenterer afhandlingens konstruktivistiske analysestrategi i forlængelse af Kapitel 2's og 3's forståelser af kristendom som multiplicitet. Analysestrategien udfoldes gennem en eftermoderne ANT-fortolkning, der fortrinsvis trækker på fremstillinger af filosofen Bruno Latour og etnografen/filosoffen Annemarie Mol. Det er følgelig Mols empiriske filosofi, der udfolder "ontologi i medicinsk praksis", som jeg oversætter med henblik på en empirisk-teologisk analyse af kristendom som polydoksi. Polydoksien udfolder sig, idet praksisser er forbundet med hinanden, uden på noget tidspunkt at smelte sammen til én.

Kapitel 5, *Cancerrejsen – en operationalisering*, omhandler afhandlingens empiriske felt, materiale og metoder, som hænger tæt sammen med afhandlingens teoretiske og analytiske overvejelser. Her bestemmes afhandlingens felt gennem cancerrejsen som en begivenhed, der introduceres gennem termer som "overlever" og "rehabilitering" og placeres i en dansk kontekst. Efterfølgende redegøres for eksplicite empiriske metoder, herunder benyttelse af spørgeskema og interview. Derudover redegør jeg for spørgeskemaet *Tro & livssyn*, som er udviklet i interaktion med fokusgruppeinterview, deltagerobservation og litteraturstudie. Dertil føjer sig analytiske metoder i forhold til håndtering af kvantitative og kvalitative data, dvs. statistiske metoder samt transskribering og strukturering af data. Kapitlet afrundes gennem overvejelser om validitet, refleksivitet og etik. Sammenkoblinger mellem afhandlingens materiale og manøvreringer i forhold hertil udgør således tilsammen det felt, som hverdagens kristendom udspiller sig igennem i afhandlingens analyser.

DEL II, *Analyser*, består af Kapitel 6-10, der er inddelt i to typer billedpræsentationer. Kapitel 6-7 præsenterer *stilleben*, der indeholder kvantitative analyser. Kapitel 8-10 præsenterer *kuber*, der tager udgangspunkt i kvalitative analyser. Hver analyse udspiller hver sin version af hverdagskristendom med hver sin meget forskellige metodetilgang. Som analyserne skrider frem, forbinder de enkelte versioner og praksisser sig fortløbende med hinanden. Konklusionen falder efterfølgende i afhandlingens sidste Kapitel 11.

Kapitel 6, *Translationer – hverdagstro i tværsnit*, giver en bred, dvs. kvantitativ, beskrivelse af, i hvilken grad forskellige former for trospraksis udspiller sig i 1043 danske overleveres liv med og efter kræft. "Oversættelse" som ANT-term udfoldes her som dobbeltforhold, idet analysen på den ene side anvender spørgeskemaudsagnenes

operationaliserede oversættelser af trosforhold. På den anden side oversættes de fremkomne svarresultater, idet de forholdes til hinanden og til resultater fra andre danske survey. Formålet med analysen er at differentiere mere traditionelt anvendte spørgeskemaspørgsmål i en dansk kontekst, for derigennem at nuancere billeder af hverdagstro, idet dette analysebillede samtidig tegnes som specifikt situeret. Med afsæt i bevægelser mellem transcendente og immanente forhold, mellem forestillinger, følelser, opførsler, tilhørsforhold og andre tilkendegivelser beskriver og sammenkobler jeg analysens forskellige enkelt-resultater. Analysen viser, hvordan de enkelte trospraksisser vanskeligt lader sig opdele i "egentlig" og "uegentlig" kristen praksis, men i stedet som sammenhængende bidrager med ny viden om hverdagstro gennem flere nuanceringer af trosforhold, der forstås som situeret praksis.

Kapitel 7, *Associationer – hverdagstro og håndtering af kræftsygdom*, præsenterer det andet ud af to stilleben-billeder. Her analyserer jeg sammenhænge mellem forskellige former for trospraksis hos de 1043 kræftoverlevende og deres håndtering af sygdommen i forhold til mental belastning og tilpasning. ANT-termen "association" kobles i denne analyse med de associationer, der er tale om i en epidemiologisk terminologi, hvorved undersøgelsens opsporende aktivitet sætter forskelle og differentiering som fortegn i en analyse, der taler ind i et evidens-fokuseret forskningsfelt. Med afsæt i epidemiologisk litteratur differentierer jeg mellem tro som "spirituelt velbefindende", der associeres som en "generisk" konstruktion, og udvalgte måder at tro på, som dermed associeres som specifikke praksisser. Analysen viser, hvordan de forskellige tilgange, frem for at udmunde i konkurrerende forhold mellem "religiøs" og "spirituel" tro, i stedet udfolder sig som differentieret virkelighed gennem analysens epidemiologiske associationer.

Kapitel 8, *Hybridiseringer – kræftsitueret gudstale*, indeholder det første af tre kube-billeder og er en mere dybdegående, kvalitativ analyse af, hvordan trospraksis udfolder sig gennem kræftsituerede talehandlinger om og i forhold til Gud – talehandlinger, som jeg relaterer til hhv. temaer anslået i spørgeskemaet og kræftoverlevernes individuelle spørgeskemabesvarelser. Analysen tager udgangspunkt i filosofen John R. Searles talehandlingsteori, som jeg anvender i teologen Terrence W. Tilley's pragmatisk fortolkning. ANT-termen "hybridisering" udfolder sig således gennem et dobbeltforhold. På den ene side idet talehandlingerne konstant udfolder sig gennem hybridformer. På den anden side idet talehandlingerne kvalitativt udfolder såvel individuelle spørgeskemasvar som epidemiologiske resultater om trospraksis og håndtering af kræftsygdom. Herigennem viser analysen, hvordan trospraksis kommer forskelligt og anderledes til udtryk i påkaldelser, ordrer, klager, taksigelser, besværgelser

og bekendelser, og dermed differentierer de lukkede spørgeskema-besvarelser såvel som associationsresultaterne.

Kapitel 9, *Koordinationer – relationer og materialitet i hverdagens eskatologi*, viser med udgangspunkt i et eskatologisk tema, hvordan hverdagskristendom praktiseres blandt kræftoverleverne gennem et netværk af praksisser, der på kryds og tværs relaterer sig til hinanden og til de individuelle spørgeskema-besvarelser, der forbinder sig med det eskatologiske tema. Med afsæt i ANT-termen ”koordination” beskriver analysen gennem overlevernes polydokse forestillinger om et liv efter døden, hvordan kræftoverleverne praktiserer forskellige former for tro, som viser, hvordan hverdageseskatologi eksisterer. Først udfoldes, hvordan polydoksien kommer til udtryk gennem relationer (”Eskatopraksis 1”). Dernæst beskrives, hvordan multiple variationer af tro udspiller sig gennem ”ting”, dvs. viser sig som enactet materialitet (”Eskatopraksis 2”).

Kapitel 10, *Rumligheder – forholdet mellem systematisk og hverdagens teologi*, viser, hvordan kræftsituerede tros-enactments og forskellige teologiske teorier forbinder sig med hinanden. Her fortsættes det eskatologiske tema fra Kapitel 9. De hverdagsteologiske praksisser, som er blevet belyst i de forrige kapitler, sættes nu i relation til teologiske fremstillinger. Også denne analyse udspiller sig gennem et dobbeltgreb. Dels gennem begrebet ”teopraksis”, hvor hhv. hverdagstro og teologiske fortolkninger tilnærmes gennem fællesnævneren ”teologiske praksis-repertoarer”. Dels gennem et ANT-greb, som identificerer forskellige former for ”rumligheder” gennem en topologi. Analysen falder i to hovedafsnit. I ”Teopraksis 1” præsenterer jeg først to repræsentative teologiske repertoire, hhv. en mere traditionel fundamentalteologisk og moderne tilgang eksponeret gennem den tyske teolog Wolfhart Pannenberg’s italesættelse af ”det hinsides”, og en eftermoderne, dekonstruktiv tilgang eksponeret gennem den amerikanske teolog John D. Caputo’s italesættelse af ”begivenheden”. Jeg viser her, hvordan de teologisk-teoretiske versioner forbinder sig med hverdagstroens praksisser gennem de to teoretiske italesættelser. I ”Teopraksis 2” fremstiller jeg, hvordan de forskellige repertoire forbinder sig, idet de udfolder sig gennem en fællesnævner, nemlig som rumligheder. På den ene side illustrerer jeg, hvordan både Pannenberg’s og Caputo’s systematiske repertoire fokuserer på *tid*, dvs. opererer med tidsrum. På den anden side optegner jeg et billede af, hvordan repertoirene forbinder sig med udgangspunkt i hverdagstroens multiple praksisser, hvor forbindelserne synes at strukturere sig gennem andre rum, dvs. *steder* – som opstandelsessteder.

Kapitel 11, *Konklusion og perspektiver*, giver en redegørelse for afhandlingens analytiske resultater og bidrag, hvorigennem de fem versioner af hverdagskristendommens polydoksi sammenfattende

identificeres. Dernæst forsøger jeg at vise, hvordan afhandlingen samlet set bidrager med at kvalificere begrebet om hverdagens kristendom som flerhed gennem sin fortolkning af, hvordan forskellige praktiserede versioner af tro delvist hænger sammen. Afslutningsvis perspektiveres undersøgelsens resultater i forhold til implikationer for teologisk og behandlingsmæssig praksis.

1.5. Eksperimentet

Denne afhandling er et eksperiment ud i forholdet mellem to repertoarer, levet hverdagstro og systematisk teologi, der traditionelt holdes adskilt i videnskabelig sammenhæng. Eksperimentet med at udvikle et teoretisk greb, som kan rumme begge repertoarer, har stærke og svage sider. En svaghed er, at nøglebegrebet, polydoksi, i en vis forstand ”ernæres” ved sit modstykke til monodoksien. Styrken er derimod, at indtænkningen af polydoksibegrebet er nyt – en nyhed, som jeg har lagt vægt på i forhold til at udfolde undersøgelsens empirisk genererede materiale om hverdagstro. Projektets ”unge” perspektiv gør, at jeg har investeret store kræfter i at beskrive problemet, frem for at undersøge den overvældende mængde af detaljer, som jeg også kunne have taget op. Som bekendt er al begyndelse svær. Det har haft den omkostning, at jeg undervejs i undersøgelsen har måttet famle mig frem i mørke – finde ”det teologisk polydokse”, hvortil litteraturen har været sparsom. Af den grund er jeg meget vel klar over, at eksperimentet også manifesterer sig i min egen sprogstil, der afslører, hvor meget jeg har kæmpet med stoffet – alt andet end glat og servilt.

DEL I. TEORI

KAPITEL 2. POLYDOKSI – ET TEOLOGISK PERSPEKTIV

The daunting differences of multiplicity, the evolutionary uncertainty it unfolds, and the relationality that it implies are not problems to be overcome in religious thought. They are starting points for it. Divinity understood in terms of multiplicity, openness, and relationality now forms a matrix of revelation rather than a distortion, or evidence of its lack. [...] Indeed, *multiplicity itself* has become theology's resource. What had always seemed a liability for Christian theology – multiplicitous differences contending from within and competing from without – has miraculously turned into theology's friend (Keller & Schneider 2011: 1).

Med disse sætninger indleder de to amerikanske teologer Catherine Keller og Laurel Schneider en antologi om det, de i en teologisk optik betegner som ”polydoksi”. Polydoksi betyder mangfoldige former for troslære. I de citerede linjer finder man denne afhandlings heuristiske perspektiv: en fortolkning af kristendom, der åbner for forståelsen af flerhed, forskellighed og relation. I Keller og Schneiders fortolkning ligger en implicit forpligtelse over for skabelsens forgreninger og dermed et blik for mangfoldighed som kilden til virkelighedens ”fylde” og åbenbaringsmulighed. Som dele af forskellige former for skabelse, der er forbundne med hinanden, er der således også tale om forskellige fortolkninger af tro, der som konkurrerende, interfererende og interagerende eksisterer sammen og væver sig ind i hinanden og som netop i deres intimt forbundne sameksistens udgør den kristendom, der eksisterer, ikke forstået som en i sidste ende helstøbt sandhed, men netop som polydoksi. Det guddommelige forstås i dette teologiske perspektiv som det, der skaber fra dybet, fra et intet, der konstant udfolder sig gennem bevægelse og diversitet. Polydoksi er kort sagt en fortolkning, der ser forbundet mangfoldighed som kristendommens kilde. Det er sådan, forskellige trosudtryk i kristen tradition uafbrudt forbinder sig med hinanden på nye måder og derved interagerer med bibelske tekster og udfolder oldkirkelige kristne dogmer.

Dette Kapitel 2 præsenterer en teologisk forståelsesramme, der med begrebet polydoksi placerer sig inden for nyere konstruktiv teologi, der har aner i procesteologien.² Dette (re-)konstruktive³ teologiske perspektiv er

² Ikke mindst Alfred North Whiteheads (1861–1947) filosofi er blandt hovedinspirationskilderne for Catherine Keller. Tillige med procesfilosofien forbinder Kellers og Schneiders teologiske arbejder sig med feministisk, pluralistisk og poststrukturalistisk teori.

denne afhandlings udgangspunkt for ”kristendom” og i den forstand afhandlingens teologiske udgangspunkt. Afhandlingens annoncering af det polydokse perspektiv som et normativt-teologisk *point-of-departure* er imidlertid ikke ensbetydende med en ukritisk godtagelse af én bestemt og ”færdig” teologisk fortolkning. I så fald ville jeg lukke det polydokse perspektiv, som jeg netop ønsker at udfolde. I stedet søger jeg her at præsentere strukturer af dette teologiske perspektiv, som jeg anlægger med henblik på afhandlingens ”objekt”, nemlig kristendom, som den eksisterer i hverdagen. Begrebet om polydoksi signalerer en tilgang, der vedrører, hvordan det guddommelige udfolder sig, og præsenterer dermed en fortolkning af, hvordan tro eksisterer. Spørgsmålet om, *hvordan* kristendom eksisterer, udgør således en vigtig startbrik i afhandlingen for undersøgelsen af hverdagens kristendom.

I en undersøgelse af hverdagens kristendom er der i midlertid netop ”altid allerede” et normativt begreb på spil, der vedrører, *hvad* der forstås ved kristen tro. Denne teologiske undersøgelse af hverdagstro forholder sig således – i udgangspunktet – til et *teologisk* begreb om tro og lader – i udgangspunktet – samfundsvidenskabelige religionsbegreber ligge, som ellers oftest anvendes i undersøgelser af hverdagstro. Ingen definitioner af tro er blevet til uden en kontekst, om end de – i teorien – er blevet fremstillet som religiøst neutrale, hvor den konkrete tros egenart skulle være sekundær; Edward B. Tylor ([1891] 2010), James Frazer ([1923] 1987), Emile Durkheim ([1915] 1995) og Clifford Geertz ([1973] 1993a) er eksempler herpå. Denne afhandling undersøger eksplicit tro, der relaterer sig til en specifik religion: kristendom. Samtidig undersøges den tro, som eksisterer specifikt, dvs. i forhold til mennesker, der på utallige måder udfordres af den uvished, der omgærder cancerrejsen. Tro er således sammenvævet med den enkeltes livssituation og udfordringer. At forstå kristendom som polydoksi vil sige, at kristendom eksisterer gennem

³ Den rekonstruktive ”aktivitet” er blevet beskrevet på følgende måde: ”From the point of view of deconstructive postmodernists, this reconstructive postmodernism will seem hopelessly wedded to outdated concepts because it wishes to salvage a positive meaning not only for the notions of selfhood, historical meaning, reason, and truth as correspondence, which were central to modernity, but also for notions of divinity, cosmic meaning, and an enchanted nature, which were central to premodern modes of thought. From the point of view of its advocates, however, this revisionary postmodernism is not only more adequate to our experience but also more genuinely postmodern. It does not simply carry the premises of modernity through to their logical conclusions, but criticizes and revises those premises. By virtue of its return to organicism and its acceptance of nonsensory perception, it opens itself to the recovery of truths and values from various forms of premodern thought and practice that had been dogmatically rejected, or at least restricted to ”practice”, by modern thought. This reconstructive postmodernism involves a creative synthesis of modern and premodern truths and values” (Keller & Daniell 2002: x).

konstante nyskabelser og forbunden forskellighed. Hermed tilbydes en kristendomsfortolkning, der på konstruktiv måde kan fungere som afsæt til at undersøge de mangfoldige variationer af cancersitueret hverdagstro.

Polydoksi, som afsættet for nærværende afhandlings teologiske perspektiv, har ikke fra begyndelsen tegnet undersøgelsens udgangspunkt. Ej heller er der tale om en direkte applikation af begrebet på afhandlingens empiriske materiale. I stedet er den polydokse position gradvis tonet frem gennem den struktur, der har udfoldet sig i hverdagens kristendom, som projektet er skredet frem. Det teologiske polydoksi-perspektiv relaterer sig i den forstand helt tæt til afhandlingens analysestrategi og analyser. Det betyder, at problemstillinger, begreber, termer, metoder og empiriske materialer, som dukker op i de senere kapitler, på forskellige måder kobler sig sammen og interagerer med det teologisk polydokse perspektiv. Dette Kapitel 2 skal dermed tjene det formål at åbne for temaer, der knytter sig til en teologisk multiplicitetstænkning.

Dette kapitel er disponeret sådan, at jeg indleder med et kort oprids af den postmoderne situation, som danner baggrund for det teologiske polydoksi-perspektiv. Idet afhandlingens kristendomsfortolkning ikke mindst udspringer af et opgør med monodoksi, belyser jeg efterfølgende den monodokse diskurs. Derpå præsenterer jeg begrebet polydoksi, som udspiller sig gennem et skabelsesteologisk perspektiv, først som *åbenhed* og dernæst som *forbundethed*.

2.1. Postmoderne betingelser

Modern theologians seek to pour the nectar of ancient faith into the cup of modern consciousness, a stiff cup of machined steel upon which is engraved the pattern of nonreligious thinking and living. Theologians have been careful and cautious because the fear is high that the new cup will change the taste or perhaps even poison the faith. But the pouring is taking place, and many have become quite used to the blended taste of modernity and Christianity. Now, [...] what happens when the cup is returned to the engraver and upon it is inscribed a new religious sensibility? [...] How can the Christian faith be made intelligible amid an emerging postmodern consciousness that, although driven by a thirst for both individual and cosmic wholeness, still affirms and extends such modern themes as evolutionary progress, future consciousness, and individual freedom? (Peters 1992: 5-6)

Således beskriver den amerikanske teolog Ted Peters i sin bog *God – The Worlds' Future* (1992) skiftet til den postmoderne situation og dens udfordring for teologien – et skifte, som ikke mindst viser sig gennem religiøs pluralisme, kollaps af traditionelle religiøse institutioner og en voksende mængde af religionsvidenskabelig litteratur (Keller & Schneider 2011: iii). Tilsammen har disse faktorer affødt en bred genovervejelse af,

hvad religion er. Det postmoderne ”vilkår” (*condition*), som den postmoderne situation er blevet kaldt af den franske filosof Jean-Francois Lyotard ([1979] 1984), er på samme tid intellektuel og kulturel, idet den påvirker teoretisk tænkning såvel som de konkrete udtryk (Vanhoozer 2003: 4). Det postmoderne er, som selve ordet afslører, en reaktion på moderniteten – på en modernitet i krise.

Til forskel fra teologier, der opererer inden for de sidste trehundrede års modernitet og som synes at kunne placeres i den kendte fortælling om oplysningstidens ”kritiske” og ”videnskabelige” sandhedssøgen, har teologier, som dukker frem af de sidste godt tredive års postmodernitet, endnu ikke opnået samme konsensus – om end de netop kan defineres ved betvivlelse og dekonstruktion af modernitetens forestillinger om rationalitet, neutrale definitioner, store fortællinger (meta-narrativer og totalitetssystemer), forestillinger om tingenes ”essens” og om fremskridt. Den postmoderne situation vokser ud af den indvendige sprængning af det sekulære, der var blevet fastlåst i en kunstig virkelighed, som den selv har frembragt – en fastlåsning, som filmisk er blevet illustreret i bl.a. Wachowski-brødrenes film *The Matrix* (Wachowskis 1999). Gudløsheden, som er opfundet men ikke fuldt synlig i den sekulære verdens system, er her blevet til virkelighed. Systemet har undergravet dets selvfødte og selvpromoverede symboler. Det symbolske er kollapsede, fordi det ikke længere symboliserer noget. Postmodernitet er i den forstand karakteriseret af simulering, skabelse af kunstige virkeligheder og overfladeforestillinger om dybde. Kollapset af det sekulære fremkalder et vakuum uden værdier (*horror vacui*) – et hul,⁴ hvor fascinationen af hullet igen kan transformere det til en fetich i form af begær efter objekter. Det er selve processen i at gøre objekter til idoler – fetishismen selv – som teologiske postmoderne diskurser udfordrer (Ward 2001: xxiii). Frem for tænkere som Kant, Hegel og Marx bliver Kiekegaard og Nietzsche ”profeterne” (Caputo 2001: 49), der forstår modernitetskrisen endnu før den er indtruffet, idet de på hver deres måde vil bryde med de systemer, som medfører erklæringen af ”Guds død”. Allerede i 1979 skriver Lyotard:

Postmodern knowledge is not simply a tool of the authorities; it refines our sensitivity to differences and reinforces our ability to tolerate the incommensurable. Its principle is not the expert's homology, but the inventor's paralogy (Lyotard [1979] 1984: xxv).

Postmoderne tænkning har med andre ord blik for, at der er ting i tilværelsen, som ganske enkelt ikke ”passer” sammen i en samlet meta-enhed, men i stedet forstås af den enkelte uden at være betinget af på

⁴ ”What de Certeau calls the hole, Heidegger called the *Zeug*, and Derrida and Irigaray have called the *Khora*” (Ward 2001: xx).

forhånd definerede logiske regler og fornuftstænkning. Postmoderne teologi fremtræder på baggrund af modernitetsimplosionen og udfolder sig i lyset af "a breakdown in the "givens" of modernity" (Lakeland 1997: 2). Meta-narrativer bliver til blot narrativer af lokal viden (Lyotard 1984: 37). Det postmoderne og den teologi, som udspringer af det, rummer en grundlæggende revolutionær impuls til at gøre ting anderledes, hvori der ligger et krav om at lade den enkelte være sig selv frem for at skulle tilpasse sig strukturer, systemer og indskrænkninger af et fremherskende system og dermed en appel om at befri den anden: "The real face of postmodernity [...] is the face of the other" (Tracy 1994: 105). Den postmoderne situation er med andre ord en kritik af den splittelse, som ligger indlejret i den moderne udvikling i form af opbrud og fragmentering (Peters 1992: 8).⁵ At der med postmodernitet altid er tale om "postmoderniteter" i flertal er en af de markante kendetegn for epoken (Tracy 1999: 171). Det eftermoderne opgør med enhed, systemer og strukturer afspejler sig således også lokalt i religiøse forhold, idet der ikke længere er nogen *rene* traditioner, som den enkelte blot kan bekræfte eller leve i (Gerle 2000: 164).

2.2. Multiplicitetsteologi

I en antologi fra 2011 lanceres begrebet "polydoksi" med en kristen-teologisk agenda, fremført af Catherine Keller og Laurel Schneider.⁶ Det er ved at følge Kellers og Schneiders rekonstruktive spor, at polydoksi skal

⁵ Den postmoderne strømning har naturligvis ikke udviklet sig uden modsigelser. En typisk kritik er her gengivet af sociologen Zygmunt Bauman: "Postmodernity [...] does not seek to substitute one truth for another, one life ideal for another. Instead, it splits the truth, the standards and the ideal into already deconstructed and about to be deconstructed. It denies in advance the right of all and any revelation to slip into the place vacated by the deconstructed/discredited rules. It braces itself for a life without truths, standards, and ideals. It is often blamed for not being positive enough. For not being positive at all, for not wishing to be positive and for pooh-poohing positivity as such, for sniffing a knife of unfreedom under any cloak of saintly righteousness, or just placid self-confidence. The postmodern mind seems to condemn everything, propose nothing" (Bauman 1992: ix).

⁶ Keller og Schneiders bog, *Polydoxy. Theology of multiplicity and relation* (2011), bærer samme hovedtitel som et værk af den amerikansk-jødiske filosof og (liberal)teolog Alvin J. Reines, der udkom i 1987. Reines filosofisk-teologiske fremstilling baserer sig på tanken om individets autonomi, hvilket han enkelt oversætter til "mange former for tro" (*many beliefs*) (Reines 1987: 25). For Reines står individet frit til at vælge de overbevisninger og religiøse praktikker, det ønsker at indoptage, og må ligeledes respektere, at andre gør det samme. Reines tanker angår jødedommen, men han anfører, at de lige så vel kan anvendes på kristendom. Reines' fortolkning af polydoksi udvikles inden for rammerne af de etablerede religiøse samfund og inkluderer bl.a. udformningen af en polydoks ledelse.

udfoldes her – et spor, der ikke mindst inspireres af og trækker på Gilles Deleuzes filosofiske tænkning, som det videre vil fremgå. Hverken Keller eller Schneider udfolder begrebet polydoksi i deres tidligere teologiske fremstillinger. Ikke desto mindre er forskellighed og flerhed centrale begreber i andre af deres teologiske fremstillinger (Keller 2003, 1996, Schneider 2008), som jeg supplerende trækker på i min præsentation af polydoksi.

Hovedpointen i det polydokse perspektiv er, at der ikke findes én sand, men i stedet flere og forskellige former for sand kristendom. Denne position indebærer i udgangspunktet en afvisning af reduktiv, ekskluderende og grænsedragende teologisk tænkning og hævder samtidig, at mangfoldighed kun er et problem for den teologi, der i systemernes navn vil have alt til at ”passe sammen”. I stedet for at forsøge at bekæmpe mangfoldighed som et onde for kristendommen, er de forskellige trosmåder og -fortolkninger netop at forstå som en teologisk ressource. Ressourcerne ligger i selve forholdet *mellem* de mange forskelle, som – umiddelbart – kan komme til udtryk gennem negation, dvs. i interne stridigheder og ikke mindre i konkurrerende forståelser og kosmologier udefra.

Med termen polydoksi forstås mangfoldighed som ”multiplicitet”, dvs. som en radikal form for pluralisme. Der er således ikke alene tale om en pluralisme, som sigter til en tilstand af mange forskellige parallelt eksisterende fortolkninger og en accept af uensartethed og kulturel fragmentering i den forstand, at flere meningssystemer optræder sideordnet som plausible fortolkninger af verden (Berger & Luckmann 1967; jf. Riis 2000: 252). I Schneiders definition refererer den pluralisme, der her er tale om, til ”the polysemic intersections, dissonances, relations, and syncretic accretions of multiple stories, experiences, presences, cultures, religious traditions and modes of reasoning” (Schneider 2011: 21). Der er tale om en slags ”polyfonisk bricolage” (Schmidt 2006: 236). Polydoksiens multiplicitet består for det første i, at polydoksi betoner relationerne. Frem for at fokusere på mange enkeltstående ”punkter” insisterer polydoksi på ”folderne” mellem fortolkninger, der netop adskiller *multiplicitet* fra det, der alene er pluralt (Keller & Schneider 2011: 7). For det andet består det radikale i en teologisk legalisering og befrielse af mangfoldighed i en forståelse af, at kristendom ikke kun har udviklet sig til at blive polydoks, men altid har eksisteret som polydoksi: ”The Christian tradition is ”always already” polydox” (Keller & Schneider 2011: 2). Hævdelsen af polydoksi skal dermed forstås som en naturlig konsekvens af, at mange kulturelle traditioner med deres varierede tankemåder allerede er indlejret i kristendommen (Schneider 2011: 19).

Polydoksi, som læren om mangfoldigheden, sætter således den levende religiøse og åndelige forskellighed i verden i forgrunden og læser samtidig den religiøse og åndelige forskellighed ind i netop den kontekst, som

oprindeligt hører hjemme i kristendommens historie og dens teologiske arv. Det betyder, at den polydokse tilgang, som Keller og Schneider fremsætter, stiller med et ”dogmatisk krav” til kristen gudslære:

There is a doctrinal claim at play [...] about what it means to be Christian in this world. It requires a receptive posture toward the manifold of texts within and beyond the corpus of interpretations, practices, and spiritualities of those who claim the tradition/s of Jesus (Keller & Schneider 2011: 4-5).

I en polydoks tilgang ligger således et krav om teologisk lydhørhed over for de ”trostekster”, der kommer til udtryk på mangfoldige måder og i en eller anden forstand påberåber sig en kristen tradition. I Kellers og Schneiders begreb om polydoksi ligger, at mange forskellige sider af og former for virkelighedsudtryk spiller sammen med kristendom og tro. Kristendom og tro optræder ikke ”rent”, men spiller sammen med naturvidenskab, politik, krop, køn, race, økologi og andre former for religion – ikke som divergerende faktorer fra kristen teologi, men netop som det, der *virkeligt* forbinder sig med kristendom. Polydoksi bærer i den forstand multiplicitetens vildskab frem – en vildskab, som allerede kommer til udtryk gennem bibelske historier og billeder.

Netop med fastholdelsen af Bibelens tekster og klassiske dogmatiske fremstillinger er Kellers og Schneiders forståelse af polydoksi som ”kilden” (*matrix*; (liv-)moder) ikke ensbetydende med rodløshed. Der er i stedet tale om, at disse tekster læses med polydoksien som fortolkningsfortegn.⁷ Men polydoksi må stadig forstås som en teologisk ”lære”, dvs. at den udsiger noget om noget og dermed indeholder en betydelig grad af normativitet. Polydoksi er i den forstand – og netop til forskel fra pluralisme i traditionel betydning – ikke uden en form for konsensus (jf. Rescher 1993). Den bekender sig med andre ord til en mangfoldig lære om guddommelig multiplicitet. Polydoksi står således – trods den polydokse proklamation – alligevel på den ene eller anden måde i forhold til en ortodoks lære.

Polydoksiens afhængighedsforhold til ortodoksien er, mener jeg, en afgørende pointe i forhold til Keller og Schneiders multiplicitetsteologi, når jeg i det følgende vil belyse ”mangfoldighedens logik” (Schneider 2008: 9). Det skridt, som derfor nu ligger først for, handler kort sagt om et opgør med enhedslære, dvs. monodoksien, som polydoksien må forstås på baggrund af.

⁷ Eksempelvis skriver Schneider: ”The ”birth of Jesus”, sealed canonically into no less than three accounts, also cannot be collapsed to a single interpretation or *doxa*. At the intimate storied origin of Christianity, multiplicity leaks out” (Schneider 2011: 19).

2.2.1. Opgør med monodoksi

Our experiment in polydoxy pits itself not against monotheism, not against orthodoxy, but against the temptation besetting both: that of *monodoxy* that actually sabotages the full operation of its own trinitarian logic (Keller 2011: 94).

At forstå mangfoldighed som selve kristendommens matrix, sådan som Keller og Schneider gør (2011: 1), betyder et opgør med en kristendom, der forstår sig selv gennem en monodoks fortolkning af såvel monoteisme og ortodoksi. Til syvende og sidst er der tale om et radikalt opgør med den kristne dogmatiske tradition.

I ordet monodoksi ligger forestillinger om, at religioner er defineret ved sammenhængende forestillinger samt at religiøs tro er et individuelt forhold (Tambiah 1990: 4-8). Tro knytter sig således til det enkelte individ, der er ét med sig selv og tænkes at tilhøre ét religiøst forestillingssystem. Monodoks tankegang fletter sig ind i den kristne tradition fra begyndelsen sammen med monoteismen, som indebærer forestillingen om én gud – om end selve begrebet monoteisme først optræder i det 17. århundrede (Schneider 2008: 19). Monodoksi og monoteisme lægger sig samtidig tæt op ad ortodoksien, som kommer af det græske *ορθος* ("rigtig", "sand", "ren", og *δοξα* ("tro", "lære", "forestilling", "mening") – og dermed modsvarer heterodoksi, dvs. vranglære, vrangtro, kætteri (af *ετερος*: "den anden", "anderledes", "forskellig", og *αιρεσις*: "borttagelse") (Slenczka 2011, *RPP*).

Når Keller lader forstå, at polydoksi ikke som udgangspunkt står i modsætning til ortodoksi, er det fordi ikke mindst selve kanoniseringen af evangelierne – som i sidste instans manifesterede sig i eksklusioner – netop afslører den mangfoldighed og kompleksitet, som var til og udgjorde selve kristendommens matrix fra allerførste færd. I den kristne ortodoks oprindelse ligger mange diskussioner og meningsudvekslinger indlejret. Bagsiden af medaljen blev tendensen til at udskille diverse former for kristendom som hæresi. Dermed fremkom flere onder. For det første, som påpeget af John B. Henderson (1998), kommer den kristne ortodoksi til at være betinget af den vranglære, som den sætter sig op imod i forsøget på at adskille ortodoks sandhed fra kætterisk vildfarelse.⁸ For det andet sker der dermed i selve denne adskillelsesstrategi i ortodoksien en undertrykkelse af kristendommens åbenbare kompleksitet. Det undertrykkende ligger i, at ortodoksien, idet den er rodfæstet i specifikke normative og polemiske teologiske agendaer, påberåber sig en slags neutralitet, som dog næppe er

⁸ Ideen om ortodoksiens overlegenhed og oprindelighed får hos Euseb sit klassiske udtryk i, at ortodoksi er grundlæggende og kætteri er afvigelse fra og forvanskning af en ren, uberørt ortodoksi (Henderson 1998: 85-86, med henvisning til Euseb af Caesarea, *Kirkens historie*, 3.32).

neutral for ”de andre”, dvs. for dem, som netop tænker anderledes. Men for det tredje og frem for alt gælder Kellers og Schneiders opgør med monodoksi, at forestillingen om den ene og rene lære har undertrykt og lammet selve kristendommens dynamik og relationelle radikalitet, som bl.a. udfolder sig gennem Bibelens *Elohim*, der omtaler sig selv som flere, eller paradoksalt netop i ortodokse udsagn om kristendommens egen selvforståelse, eksempelvis kirkefaderen Tertullians tale om det guddommelige som ”forskellig, ikke delt” (Keller 2011: 94, Schneider 2008: 60ff). Keller taler om monodoksiens indkapsling af kristendommens oprindelige og implicite relationelle radikalitet: ”The iconic cliché of three single ”Persons” became superimposed upon the steely surface of the One” (Keller 2011: 94).

Følgelig ligger den monodokse strategi indgroet i de store moderne teologisystemer, som forsøger at rumme hele virkeligheden og dermed mere eller mindre intenderet udmønter sig i en eksklusion af det, der ikke passer ind eller falder uden for begrebssystemerne som eksempelvis irrationelt eller uvidenskabeligt. Eksempler på moderne totalitetssystemer findes hos store moderne teologer som Paul Tillich og Wolfhart Pannenberg (se Kapitel 10). Den kristne ortodoksi har dog ikke monopol på enhedstankens polemiske strategi. Tanken om én tro må nærmest betegnes som universel i menneskets historie og kulturer, hvor den ligger såvel i metodologi som i et kriterium for sandhed og transcendens.⁹ Kellers og Schneiders brud med ortodoksien er dermed også et implicit opgør med monodokse videnskabs- og paradigmebegreber. I modernitetens tankesystemer synes ”den Enes logik” at medføre det, som David Hyman har kaldt for ”the great paradox of the modern desire for mastery: [...] in its quest for universal and totalizing comprehension, its system was obliged to *exclude* or *repress* that which lay outside it, thereby calling its universal and total comprehensiveness into question” (Hyman 2001: 12). Kellers og Schneiders forsøg på en overvindelse af systemets logik, ”the logic of the One” (Schneider 2008: 5), sigter således først og fremmest på overvindelsen af en teologisk distance til den hverdagsverden, der aldrig kun er til som én samlet helhed.

Theology that pretends a distance from the everyday world is both elite and irrelevant. Theology that pretends a distance from prayer is fooling itself (Schneider 2008: 5).

⁹ Varadaraja V. Raman har i sin bog *Truth and Tension in Science and Religion* (2009) fremhævet og redegjort for fire forskellige typer af monodoksi: ”methodological”, ”[scientific] criteria for Truth”, ”transcendental” og ”socio-economic” (mere herom, se Raman 2009: 16-18).

Deri ligger, at forestillingen om en bagved eksisterende meningshelhed er vanskelig at koble til hverdagslivets mangfoldighed, hvor vi er tekstuel bundet af netop det som *er*, og hvor selve kærligheden til tilværelsen er det, som provokerer bønner og således er selve betingelsen for tro.¹⁰

Ifølge Keller og Schneider beror opretholdelsen af enhedstanken i sidste instans på nostalgi (2011: iii). Dog ligger det netop som en central pointe i forståelsen af polydoksi, at der i opgøret med det monodokse ikke er tale om en ny form for udskillellesproces i form af en ”mangfoldigheds-ortodoksi”, som skal erstatte den Enes ortodoksi. Der er ikke tale om afvisning af den enkelte teologi, men i stedet om at ortodoksien som absolut begreb dekonstrueres: ””Christianity” was never merely One to begin with” (2011: 2). Heri ligger samtidig den pointe, at mange teologier, som er blevet forstået som ortodokse, faktisk fostrede deres egen polydokse legitimitet, som allerede antydnet med Tertullians eksempel ovenfor (2.2.1.; jf. Schneider 2008).

2.2.1.1. Ekskurs: ”Virkelighedens grundmønster”

Keller og Schneider konkretiserer ikke i videre omfang problematikken om enhedslogikkens distancering til hverdagslivet i deres fremstillinger. For at belyse enhedslogikkens problematik på en måde, der nærmere relaterer til enkeltindividets tro som specifikt situeret, trækker jeg her på en diskussion om helhedsfortolkninger, som vi finder i skandinavisk kontekst.¹¹ Diskussionen indgår som et led i den ofte empirisk baserede *livsåskådningsforskning*, der har udviklet sig i svensk teologisk og filosofisk forskning siden 1930’erne (Lindfelt 2003: 15). Det drejer sig her om livsanskuelsesbidrag præsenteret af hhv. den svenske teolog Anders Jeffner og filosofen Mats Furberg, der har kritiseret Jeffners tilgang.

Jeffner er optaget af at vise, at vidt forskellige verdensanskuelser som religion og naturvidenskab – som han på individuelt plan italesætter som gudstroende og ateister – refererer til den samme virkelighed (Jeffner 1966, 1975). Inspireret af biologiens tale om mønsterformationer¹² italesætter han

¹⁰ ”We never get out from under the textuality and structural undecidability of our lives” (Caputo 1997b: 313). Der er tale om et apriori eller en blind plet, som er selve betingelsen for tro og som provokerer tårer og bøn.

¹¹ Denne ekskurs (2.2.1.1.) rummer refleksioner af teoretisk art, som jeg har skrevet udførligere om i Johannessen-Henry 2010a og Johannessen-Henry 2010b.

¹² Carl Reinhold Bråkenhielm og Mats G. Hansson skriver angående disse biologiske mønsterformationer i *Livets grundmönster och mångfald. En bok om genetik, etik och livsåskådning* (1995): ”Allt levandes förmåga att växa och utvecklas har sin grund i genernas förmåga att kopieras, överföra information och styra tillverkningen av olika ämnen som den levande organismen behöver. Det finns ett genetisk grundmönster som går igen hos bakterier, djur och människor. [...] Ur ett gemensamt grundmönster växer en stor biologisk mångfald fram” (Bråkenhielm & Hansson 1995: 11-12). Det er med andre ord biologisk muligt at spore et grundmønster i levende systemer.

denne meningshelhed som virkelighedens ”grundmønster” i et forsøg på at fortolke erfaringen af totalitet gennem inadækvate billeder (Jeffner 1966: 240-256, 1975: 79). Han illustrerer de to paradigmers sameksistens gennem en figur, som ”på samme tid” afbilder en antilope og en pelikan (se Figur 2.1.) – en figur, som han henter fra en analyse af Furberg, der omhandler ords og billeders indflydelse på menneskers perception (Jeffner 1975: 68-81, Anderson & Furberg 1972: 44-57). Furbergs analyse er inspireret af Wittgensteins refleksion over termen ”at se”, som han kobler med Jastows tegning af et ande-kanin-hoved (Wittgenstein [1953] 2001: 166).



Figur 2.1.

Jeffners pointe er, at på trods af, at mennesker kan være enige om de samme kendsgerninger, kan de være uenige om, hvad et objekt er som helhed, dvs. være uenige om et objekts sandhed (Jeffner 1966: 243, 1975: 70).

Over for dette begreb om ”virkeligheden som helhed” rejser Furberg sin kritik. Fra sin egen levede virkelighed erfarer Furberg gennem sin ægtefælles kræftsygdom og død, at ingen virkelighedshelhed nogensinde vil kunne passe. Gennem et komprimeret øjebliksbillede beskriver Furberg, hvordan en kiste med en ung mands døde cancerinficerede krop står parat til at komme i jorden – ganske som hans kone samme morgen vidste, at tumoren i hendes hjerne havde vokset sig uhelbredelig stor. Derpå en beskrivelse af præstens begravelsestale om ”forløsningen”, hvor en ældgammel mand på kirkebænken forvisset nikker til budskabet (Furberg 1975: 33). – Furbergs pointe er, at så snart virkeligheden udfolder sig, eksisterer der ikke længere ”en virkelighed som helhed”. Når man tegner videre på pelikanen og antilopen, som de i virkeligheden ser ud, er de ikke

I en neuro-lingvistisk sammenhæng har Peter Gärdenfors i *Den meningssökande människan* (2006) argumenteret for, hvordan mønstre er helt basale for den måde, vi forstår virkeligheden på. Vores hjerner søger efter mønstre, idet det er den måde, vi forstår virkeligheden på. Mennesker har evnen til at udfylde tomme huller, så mønstre giver mening. Videnskabeligt er der kun meget begrænset viden om, hvordan mening og dermed meningsammenhænge opstår (2006: 44). Vi er med andre ord i stand til at uddrage skjulte årsager, hvorigennem nye mønstre opstår. Dette perspektiv, som angår meningsspørgsmål i hverdagslivet, giver anledning til yderligere refleksion angående helhedsperspektiver. Det betyder, at vores evne til at forstå gennem mønstre metaforisk eller metonymisk er forbundet med forståelsen af virkelighedens mening som helhed (Gärdenfors 2006: 125 ff). Jeg har videre diskuteret denne mønstersammenhæng i forhold til teologi og filosofi i Johannessen-Henry 2010b.

længere kompatible (se Figur 2.1.). Hornet og næbbet er på samme sted. Pelikanen og antilopen stritter imod hinanden, skubber hinanden ud og lader intet rum tilbage til den anden. Forestillingen om helhedsmønstre er en illusion, akkurat ligesom talen om sandheden for den enkelte. Tale om Gud, skriver Furberg, ligger i stedet på et andet niveau. Deraf udspringer hans indledende spørgsmål: Er eksistensen af sådanne mønstre eller formål et vilkår for at livet skal have eller få mening? ”Är livet annars sammanhangslöst, sjaskigt, en trasa?” (Furberg 1975: 34).

Udvekslingen mellem Jeffner og Furberg viser vanskeligheden ved at fastholde fremstillinger om virkelighedens helhed, når livstruende sygdom og død melder sig. Jeffner søger at få forskellige livsanskuelser til at hænge sammen gennem en totalitet med det resultat, at forskellige dele af menneskers livssituationer – det, der sker, føles og gøres – stritter ud, sidder forkert og ganske enkelt ikke passer ind i det billede, som i sidste instans skulle kunne rumme ”det hele”. Billedet, dvs. systemet, har i den forstand forladt det helt nære og er blevet fjernt og på afstand.

2.2.2. *Åbenhed: skabelse og diversitet*

En teologi, som ikke foregiver at være på afstand eller fjern, betyder i Keller og Schneiders polydokse teologi en lære, hvor relationen mellem Gud og mennesker står i centrum, idet den eksisterer uden brud, som grænseløs og gennem forhold som konstant udfolder sig. ”Polydoxy limns the depth of ”ordinary situations” with which theology has to do” (Keller & Schneider 2011: 3). Der er altså tale om en lære, som ønsker at tage den fulde konsekvens af at kunne rumme tilværelsens mangfoldighed, uvished og interdependens. At polydoksi søger en involverende sammenhæng midt i det faktiske og komplekse liv, er ensbetydende med teologi(er), der forbinder sig med hinanden uden at forskellighederne mellem dem ophæves eller skjules. Der er tale om en teologisk tilgang, der søger ”to remain open to ongoing participation of divinity in the world” (Keller & Schneider 2011: 2). Spørgsmålet er nu, hvordan det nærmere lader sig gøre at opgive enhedslogikken og forstå multipliciteten. Det vil jeg nu udfolde med Keller og Schneider og med inspirationen fra ”billedmaterialet”, som i udpræget grad hentes hos Deleuzes metaforer.

I begrebet polydoksi ligger tanken om skabelsens mangfoldighed. Flerhed er til allerede fra begyndelsen, nu og i det, der skal komme (Keller 1996): ”Beginning is going on. Everywhere” (Keller 2003: 3). Ifølge Keller er skabelsesbegyndelse ikke at forstå som noget, der ligger forud eller bagved, men som det, der åbner og åbner op på vid gab (*cut open, open up, to gape*), som det sker i fødsler af alt, som bliver til. Den eksisterende virkelighed, som i totalitetstænkning er trængt og klemmt inde som skjult – sådan som jeg illustrerede i grundmønster-diskussionen (2.2.1.1) – sprænges og åbnes gennem det guddommeliges skabende bevægelse. Hun

beskriver i bogen *Face of the Deep* (2003) skabelsens materialisering, dvs. ekspansionen, idet hun forbinder en teologisk skabelsesfortolkning med naturvidenskabens *Big Bang* på følgende måde:

A strange "dark energy" pushes the universe infinitely out. In a centrifugal expansion that is paradoxically without center, glamorous conflagrations of star death glide along on the same momentum with nurseries of nebulae incubating fetal stars (Keller 2003: xv).

Keller sammenkobler således naturvidenskab og tro, naturens fødsler og Guds fødsler, menneskers "gøren" og Guds "gøren". Grænserne imellem de forskellige tilblivelser er løse – de forbinder sig med hinanden, mens forskellene samtidig bevares. Infinitet, uendelighed, som åbner sig fra dybet som skabelsens ansigt.¹³ Skabningerne er dem, som *er* og som *gør* uendelighedens forskelle (Keller 2003: 214). Keller citerer den belgisk-franske filosof Luce Irigaray for at hævde: "The only thing God forces us to do is to become" (Keller 2003: 225, med henvisning til Irigaray 1993: 68).

Men hvordan da nærmere forstå det guddommelige som mangfoldighed, ubegrænset og uden midtpunkt? Som andre nyere teologier er også Keller og Schneider inspireret af nyere strømninger i fransk filosofi. I særlig grad trækker de på Gilles Deleuze, hvis filosofi forpligter sig på mangfoldighed og spørger efter, hvordan og under hvilke betingelser det multiple og irreducerbare viser sig (Williams 2008: 21, 101). Idet Keller og Schneider fremhæver relationen i læren om mangfoldighed, kan Deleuze bidrage til forståelse af "tingenes tilstand" (Deleuze [1987] 2006: 304), dvs. beskrive, hvordan virkeligheden eksisterer som multiplicitet. Derfor vælger jeg her at gå lidt tættere på tekstpassager hos Deleuze med det formål at udfolde den polydokse teologi, som Keller og Schneider slår an.

Deleuze beskriver sammen med Félix Guattari, hvordan virkeligheden altid sker "in the middle, between things, interbeing, intermezzo [...]" (Deleuze & Guattari [1980] 2004: 27). Med hensyn til Kellers skabelsesfortælling er der dermed tale om tro, der altid er til midt i "tingene". Videre italesætter Deleuze og Guattari virkelighedsontologien gennem billedet af en rodstok (*rhizom*): "Once a rhizome has been obstructed, arborified, it's all over, no desire stirs: for it is always by

¹³ Kellers fortolkning af "dyb" (*tehom*) er inspireret af Derridas *khora* og Caputos fortolkning heraf. "Khora reaches us, and as a name. And when the name comes, it immediately says more than the name: the other of the name and quite simply the other, whose irruption the name announces." *Khora* betyder "the opening of a place "in" which everything would, at the same time, come to take place and be reflected (for these are images which are inscribed there)" (Derrida 1995: 89, Keller 2003: 13). – "In biblical terms, it was perhaps a little more like the chaos over which the spirit of God bent" (Caputo 1997a: 96).

rhizome that desire moves and produces” ([1980] 2004: 15).¹⁴ Det illustrerer, at måden at være relateret på ikke sker i en lineær strøm, men skabes i mangfoldige og mangfoldiggørende centre – altid begyndende i midten. Hele Deleuzes og Guattaris værk *A Thousand Plateaus* ([1987] 2004) præsenterer sig selv som et netværk af niveauer, hvor hvert enkelt er præcist dateret. Dagen – og dermed også situationen i forhold til en forståelse af, hvad virkeligheden er – er ikke underordnet; datoen er sammenhængende med, hvad der videre siges. Sammenhængen er dermed ikke en lineær kombination, men et netværk, der er udtænkt – det betyder: i bogen ”praktiseret” – som et åbent system (Deleuze [1987] 2004: xiv), der ikke foregiver at have et sidste ord. I forhold til kristendom skriver Deleuze i *The Logic of Sense* ([1969] 2004):

Fascinating world where the identity is lost, not to the benefit of the identity of the One or the unity of the Whole, but to the advantage of an intense multiplicity and a power of metamorphosis, where relations of force play within one another. It is the state of what must be called ”*complication*”, as opposed to the Christian *simplification* (Deleuze [1969] 2004: 337).

Deleuze lægger dermed utvetydigt afstand til kristendom, som han sætter lig med enhedstænkning. Kellers og Schneiders brug af Deleuze sker ved at rekonstruere fortolkningen af, hvad kristendom er, for på den måde at sprænge Deleuzes monodokse kristendomsforestilling ved hjælp af hans egen immanens-tænkning.¹⁵ Med Deleuze ved hånden kan en polydoks teologi netop udlægge en kristendom, der gør sig fri af metanarrativet, dvs.

¹⁴ ”A rhizome has no beginning or end; it is always in the middle, between things, interbeing, intermezzo. [...] Making a clean slate, starting or beginning from ground zero, seeking a beginning or a foundation – all imply a false conception of voyage and movement (a conception that is methodological, pedagogical, initiatory, symbolic ...). [...] [A]nother way of traveling is proceeding from the middle, through the middle, coming and going [...]. The middle is by no means an average; on the contrary, it is where things pick up speed” (Deleuze & Guattari [1980] 2004: 27-28).

¹⁵ Fuglsang et al. (2005) skriver om immanensplanet hos Deleuze og hans såkaldte *skizoanalyse* (dvs. en vitalistisk og ekspressiv udfoldelse af tankens forhold til materiens stoflighed, som ensbetydende med en hallucinerende, men samtidig strengt sober filosofisk begrebsaktivisme og dens aktualisering i en socialfilosofisk analytik; jf. 2005: 253): ”[F]or Deleuze og senere Deleuze og Guattari er [det] afgørende at tænke filosofi, herunder dens historicitet og dens omsættelighed, som en transverbal begrebslig komposition indstiftet som et immanensplan, der gennemløber alle aspekter af det sociale tilblivelse og organisatoriske sedimentering. ”Omsættelighed” henviser her til en stilistisk ekspressivitet, der nedbryder erkendelsens dominerende dikotomi mellem form og substans gennem dramatisering af tanken, der producerer feltet for en socialanalytik på, om man vil, et ”plateau”, hvor *hyle* (stof) og *nus* (tanke) i udgangspunktet ikke er adskilte, eftersom dette ville kræve en transcendens, som det modsattes enhed, hvori de kunne opløftes eller hvori de kunne tilbageføres til én og samme identitet, eller til identitet i det hele taget” (Fuglsang et al. 2005: 256).

forståelser af virkeligheden som ét helt og dermed lukket system (se 2.1.), ved at fortolke forholdet mellem Gud og menneske uden brud og helt tæt på gennem immanensen.¹⁶ En nærmere beskrivelse af mangfoldighed som virkelighed giver Deleuze bl.a. i følgende passage fra *Two Regimes of Madness*:

The states of things are not unities or totalities but multiplicities. That does not simply mean that there are many states of things (where each state would be a whole) or that each state of things is multiple (which would only be an indication of its resistance to unification). The crucial point from an empirical point of view is the word "multiplicity". Multiplicity indicates a group of lines or dimensions that cannot be reduced to one another. Every "thing" is made up of them. A multiplicity certainly contains points of unification, centers of totalization, points of subjectivation, but these are factors that can prevent its growth and stop its lines. These factors are in the multiplicity they belong to, and not the reverse. In a multiplicity, the terms or elements are less important than what is "between", the *between*, a group of relationships inseparable from one another. [...] A line does not go from one point to another; it passes between the points, constantly bifurcating and diverging (Deleuze [1987] 2006: 304-305).

Overført til en teologisk kontekst betyder det for Keller og Schneider, at "den kristne tradition" ikke refererer til en enkelt afstamning eller taler med én stemme, når der henvises til et bestemt skriftsted eller når det gælder udlægning af tro, tænkning og praktikker i det hele taget (Keller & Schneider 2011: 2). Det karakteristiske træk består i stedet i den kompleksitet, som udformes i sammenvævninger af kulturer og fortællinger, skiftende agonismer og politiske skoler.

Når det guddommelige således udfolder sig gennem polydokse fortolkninger, er der ikke tale om historien som én enkelt proces, én stemme, for der er altid flere – også alle dem, vi ikke er kendt med. Dermed kan historie(n) heller ikke længere fortolkes som en lineær proces. I kraft af historiernes mangfoldighed er der mere tale om kristendommens modningsproces (Keller & Schneider 2011: 2). Fordi der er tale om en proces, betyder historiens ikke-singularitet og ikke-lineærhed ikke kaos, men at tidens bevægelse og fylde i billedlige termer må udfolde sig anderledes end netop som en linje. Det er med andre ord forestillingen om en universel logisk orden, som udfordres i tænkninger om mangfoldighed. Der er derfor samtidig tale om billeder, som viser træk af uforudsigelighed,

¹⁶ Der er her tale om at forlade netop det helhedsbegreb som ligger i onto-teologi, dvs. i teologi, som fortolker Gud som væren. "Theology only becomes onto-theology when philosophers or theologians sell their soul to philosophy's project of rendering the whole of reality intelligible to human understanding by using God to do so. Thus, onto-theology consists of the pride that refuses to accept the limits of human knowledge. The critique of onto-theology is directed not at *what* we say about God, *but* how we say it [...]" (Caputo 1999: 13; jf. Westphal 1999).

uvished og ukendthed. Ligesom Keller i refleksioner over ”begyndelsen” trækker på et billede af *Big Bang*, henter hun ligeledes en metafor for mangfoldighedsbevægelse i universet, nemlig i billedet af galaksen.¹⁷ Det symbiotiske element, som følger med flerheden, viser, at mangfoldighed er til med nødvendighed. Skabningen kan ikke være til som enhed, hvis den skal aktualisere de evner og talenter, som den er blevet givet. Ifølge Keller ligger denne aktivitet tillige i grænsen mellem organisk og uorganisk (Keller 2011: 83). Universets og dermed også kristendommens bevægelser udfolder sig, ifølge Keller, som i en kugleformet galakse af indviklede cykliske og periodiske forløb, der ikke kun bevæger sig i cirkler: ”It spirals, it shifts, it involves” (Keller 1996: 135). Det betyder – ligesom det forholder sig med Kellers fortolkning af begyndelse – at der ikke er tale om et statisk udgangspunkt, men i stedet en konstant fornyelse og interaktion, som sker i og med hver enkelt galakses omdrejningspunkt:

The galaxies interlace like a circulatory system: the nonlinear geometry of chaos is figured everywhere. Astronomers, who had once focussed upon ”jewel-like lights that moved in eternally recurring patterns”, must confront the possibility that the starry galaxies and their creatures are ”barely more than flecks of froth on a stormy sea of dark matter”. Darkness upon the deep. [...] – [A] hundred billion galaxies times a hundred billion stars each, how should we empathize with these impossible quantities? (Keller 2003: xv).¹⁸

Det galaktiske billede illustrerer den uendelige åbenhed til forskel fra eksempelvis fortolkninger af universet som uendelig helhed, med hvilken der også gives en klar afgrænsning i forhold til det hinsides, til Gud (se tillige Kapitel 10).

Den her præsenterede teologiske fortolkning rejser følgende (mindst) to spørgsmål. For det første et spørgsmål om, hvordan det nærmere lader sig gøre at opgive enhedslogikken uden at miste sammenhængen? For det andet – et urgammelt spørgsmål – hvorvidt flerhed overhovedet kan tænkes uden forestillingen om, ja, et hele.

2.2.3. *Forbundethed: netværk og relation*

Den grænseløse diversitet, som gives med Kellers (og Schneiders) fortolkning, peger altså samtidig på multiplicitetens teologiske udfordring:

¹⁷ Også Kellers anvendelse af galakse- og universbilleder synes at forbinde sig med Deleuzes fremstilling: ”The error we must guard against is to believe that there is some kind of logic order to this string, these crossings or transformations. It is already going too far to postulate an order descending from the animal to the vegetable, then to molecules, to particles. Each multiplicity is symbiotic; each becoming ties together animals, plants, microorganisms, mad particles, a whole galaxy” (Deleuze [1980] 2004: 275).

¹⁸ Citater af Dennis Overbye i *New York Times*, *Science Times*, 4. oktober 2001.

på den ene side at multiplicitet ikke undsiger, udelukker eller ekskluderer nogen domæner i menneskets tilværelse; på den anden side at menneskets egne forestillinger om ”et hele” i en vis forstand ekskluderes, eller ses som abstraktioner.

Svaret på disse udfordringer synes i første instans at kunne findes i den polydokse fortolkning af multiplicitet. Keller og Schneider er i høj grad opmærksomme på, at kaos og lidelse som livstruende sygdomme, naturkatastrofer og holocaust er indeholdt i skabelsens mangfoldige ”folder”.¹⁹ I sig bærer multipliciteten både ortodoksiens eksklusivitet og evnen til at udvaske enhver etisk og kulturel autoritet på samme tid. Spørgsmålet er da, hvad der afgør, at en sådan form for gudslære ikke udmunder i en naiv tilslutning til mangfoldighed, der rummer alting, inklusiv eksklusionen? Eller spørgsmålet kan udtrykkes på en anden måde: hvordan undgår polydoksi som normativ teologisk fortolkning at blive *lost* i mangfoldighed, idet den kobler til tekster inden for en traditionel kristen tradition såvel som uden for og samtidig inkorporerer divergerende opfattelser af virkelighedens aktuelt levede kompleksitet? Et svar herpå peger tilbage på den sammenhæng, som søgtes gennem modernitetens helhedssystem, men i stedet findes svaret, ifølge Keller og Schneider, netop i relationerne mellem enkeltdelene:

Evidently [multiplicity] will seek a polyvocal kind of coherence. Its logic is not that of an abstract order of pyramidal meaning. It hangs together by ”network thinking” [...]. The net, however, does not remain in the logic of virtual space, but embodies itself in the webs of living interaction, in their sticky logic: to ”cohere”, after all, means in Latin *”to stick together”* (Keller & Schneider 2011: 3-4).

Polydoks teologi er dermed fortolkninger, som gentænker multiplicitet, dvs. gentænker relation som interaktioner, der finder sted netop i kraft af mangfoldigheden. Den levende interaktion består i selve den samhörighed, der sker som et oprør mod uretfærdighed, lidelse og død. Samtidig er eksistensens levede mangfoldighed også den, der gentagent afbryder netop dét, der er blevet øredøvende *monotont*. Herudaf vokser befrielsesteologi, kvindeteologi, homoseksuel teologi og andre queer-bevægelser, der alle står som dybe udfordrere af ortodoksiens Gud – her at forstå som kontra-traditioner, ikke anti-traditioner. ”God’s faces and names began to proliferate. God’s façade of bourgeois decency began to slip” (Keller & Schneider 2011: 5). Forbundetheden er med andre ord det, der bærer sammenhængen i en polydoks teologi, hvilket implicerer fortolkninger af

¹⁹ ”[R]eligious or irreligious [...]. [B]ehold the chaos of suffering that bursts from the margins. Just try to focus on a single issue. On ecology, economics, race gender, sex... They all come flowding in. Difference multiplies differences. These others refuse to stay faceless. Their eyes form galaxies” (Keller 2003: xv).

virkelighed som konstitutive relationer. Mangfoldighed er dermed ikke bare mange separate enere placeret inden for samme ramme, hvor forskelle udviskes. Det er netop i forskellene, som afspejles i relationerne, at relativismen fordamper, så hverken det uretfærdige eller det undertrykte og ekskluderede glemmes, og – ikke mindst – at det ukendte, det uvisse og, ja, det, der unddrager sig det udsigelige, er indlejret.

I forhold til hverdagen betyder radikaliteten af det relationelle, at enkeltindividet i sig selv er mange og samtidig relateret til ”ting”, der er forskelligt fra det selv (Coleman 2011: 186-187). Flerhed fortolket som relation betyder dermed ikke en konklusiv orden i mangfoldigheden. Der er uvægerligt lækager af ubestemmelighed. I stedet betyder det, at de relationer, der er til i mangfoldigheden, konstant udspiller sig som mellemværender: ”in this in-between, chaos becomes rhythm, not inexorably, but it has a chance to” (Deleuze & Guattari [1980] 2004: 345).

Det er i gentænkningen af ”rytmen imellem”, i pulsen eller hjerteslagene, at forskellen afgørende viser sig mellem multiplicitetsfilosofien og en teologisk gentænkning som polydoksi. Netop i folderne – i det uvisse, ukendte, uforståelige og dermed i åbenheden – viser Guds ansigt sig som åbenbaringsmulighed. Heri ligger forskellen til en multiplicitetsfilosofi uden Gud. Dermed kan Kellers og Schneiders fortolkning af polydoksi teologisk ikke forstås som adskilt fra en radikal udvidet mening af inkarnationen, dvs. guddommelig multiplicitet åbenbart som inkarnation. Af Keller er inkarnationen blevet identificeret som ”ny skabelse” (Keller 2003: 220). Med denne fortolkning følger, at det guddommelige hverken kan fortolkes som årsag til lidelse eller som det, der redder mennesker fra lidelse: ”God is not ”prolife” but *of life*” (Keller 2003: 222). Det betyder i forhold til et teologisk begreb om polydoksi, at det er *i sammenhængen, i relationen*, at inkarnationen finder sted, dvs. dér, hvor det nye liv skabes. Heri ligger samtidig den pointe, at det, der materialiseres fra guddommens matrix, altid og alene realiseres som noget begrænset. Døden cirkulerer i enhver levende proces, beslutninger afskærer altid muligheder og valg mærker ethvert liv. Schneider (2008) hævder i tråd med Kellers fremstilling (2003), at det, som åbner sig gennem disse mangfoldighedspositurer, først og sidst er relation forstået som kærlighed. Det betyder naturligvis ikke, at alt, der sker, *er* kærlighed, men at muligheden for kærligheden er til stede. Det er i kærlighedsforholdet, at herligheden ligger. Kærlighed er resultatet af intenderet nærvær og møder, hvorefter håb rejser sig.²⁰ ”To follow a God who becomes flesh is to make room for more than One” (Schneider 2008: 207). Det er med andre ord i den kærlighed, der udspiller sig gennem skabelsens multiplicitet, at gud viser sit ansigt. Som Keller og Schneider

²⁰ ”[...] change occurs only through the actual presence of people who have the courage to be physically present, to *be* in a place of hunger, violence and despair and to really see” (Schneider 2008: 206).

udtrykker det: "[...] the world itself is implicated, complicated, and explicated through divine glory. In the relations of the trinity, the deep orthodoxy of love (which is relation itself) multiplies polydoxically" (2011: 12). Med åbenbaringens mulighed, der udfolder sig gennem relationer som kærlighed, oversættes uvished, ukendthed og usikkerhed til tro, hvorved multiplicitet bliver bærer af håb (Keller & Schneider 2011: 13).

Det polydokse perspektiv, som jeg her har søgt at belyse gennem linjer hos Keller og Schneider, har oplagte svagheder og kalder på kritik. Mest indlysende er, at en sådan fortolkning i sig selv ikke kan undsige sig at rumme flere enhedslogiske træk. Guddommelig åbenbaring "fastfrosset" som immanent kærlighedsforhold er således den umiddelbart mest fatale. Fortolkningen af åbenbaring som (immanent) kærlighed rummer problematikker, ikke mindst af etisk art. Er Guds kærlighed da altid udfoldet gennem menneskelige kærlighedsforhold? Hvis multiplicitet åbner for åbenbaringens mulighed gennem kærlighedsforhold, hvordan stiller det da pædofili og andre uhyrlige overgreb? Det synes i uhyggelig grad at komme an på virkelighedens "oversættelser", hvorvidt kærlighedsforhold kan fortolkes som guddommelig åbenbaring. Her synes grænseløs åbenhed at rejse alvorlige problemer om sandhed, retfærdighed og dermed normativitet. Heri viser sig igen enhedslogikkens reduktive spøgelse. Med eksklusionen af helheder og grænser ekskluderes dermed også alle hverdagens faktiske erfaringer af transcendens.

Ikke desto mindre mener jeg, at det teologiske perspektiv på polydoksi peger på helt centrale forhold og spørgsmål i forhold til en undersøgelse af kristendom, som den udfolder sig i menneskers hverdagsliv – og tro. Det polydokse perspektiv åbner til hverdagens trosrum med flere meninger om tro og (endnu) flere måder at tro på, hvor trosmangfoldighed udspiller sig som ambivalenser midt i livskriser – uden at en sådan tro nødvendigvis kalder Gud ved navn. Præfikset "poly-" åbner for tro som er anderledes, banal, uafklaret, barnlig – eller måske ligefrem "allergisk" over for Guds navn, som Colleen Hartung udtrykker det i antologien om polydoksi (Hartung 2011: 153).²¹ Polydoksi afskriver et begreb om kristendomsfortolkninger, som foregiver kontrol over virkelighedens ukontrollerbarhed og åbner for et ontologisk udgangspunkt midt i livets skrøbelighed og virkelighedens mangfoldighed og uvished, der er uden garanti for sikkerhed af nogen art. Polydoksi forbinder sig med spørgsmål, som rejser sig hos *virkelige* mennesker i situationer med *virkelig* uvished.

²¹ Hartung sigter hermed til Caputos fortolkning af Derridas værker, hvori Caputo finder et passioneret tema om tro uden Gud (Caputo 1997b: xxvi). Om Caputos teologi, se Kapitel 10.

Divinity, in the form of question, ripples on the surface of countless raw moments when life leaves the living, or pushes its way in, drawing back the curtain on every uncertainty about what really *is* and what *matters* (Schneider 2008: 134).

Schneiders pointe er her, at spørgsmål om Gud ofte først dukker op på overfladen i forbindelse med kriser, hvor spørgsmålene ikke blot rejser sig som spørgsmål om, ”hvad Gud er” eller ”hvad Gud ikke er”. Åbningerne til Gud overskrider dermed netop verificerbare sandhedsspørgsmål med spørgsmål om, *hvordan* Gud er.

Det polydokse perspektiv åbner først og fremmest med netværkmetaforen – der indebærer åbenhed, flerhed, forskellighed, relation og, ikke mindst, forbundethed – muligheden for at undersøge afgørende spørgsmål i forhold til hverdagstro som: Hvordan forstå kristendom i lyset af dens ”synkretistiske folder”, dvs. forstå, *hvordan* kristendom – i virkeligheden – eksisterer som multiplicitet gennem hybridiseringer og sære blandingsformer? Hvordan tilbyde forståelser, der kan rumme så tilpas høj grad af generøsitet og humor, at kristendommens multiple måder at eksistere på i såvel teologisk tradition som i hverdagen kan rummes som netop forskellige – immanente som transcendent? Fordi hverdagstro udfolder sig som en multipel størrelse, er ”netværk” et ”sted”, hvor det synes muligt at ”komme forbi” de begrænsninger, som ligger i et udelukkende monodokst og totalitært system, netop fordi netværk udspiller sig midt i mangfoldigheden.

Disse centrale pointer og spørgsmål skal på baggrund af ovenstående tages med videre i afhandlingens undersøgelse. Polydoksi-perspektivet baner således vejen til anderledes åbent at tænke hverdagens levede tro med et teologisk udgangspunkt, dels i forhold til en lokal og individuel trosmangfoldighed og dels i forhold til afhandlingens analysestrategi, der udspiller sig netop gennem netværkteori (se Kapitel 4).

2.3. Kapitelafrunding

I dette Kapitel 2 har jeg søgt at præsentere et teologisk perspektiv på kristendom som polydoksi, som indeholder begreber om flerhed, forskellighed og forbundethed. Jeg har udfoldet polydoksi gennem termer som det postmoderne, netværk, uvished, åbenbaring, bøn, inkarnation og håb med det formål at præsentere ”tro” i en kristen-teologisk forståelsesramme. Med afsæt i opgøret med monodoks teologi har jeg endvidere søgt at redegøre for det problematiske i at forstå kristendom som ét færdigt helstøbt virkelighedsbillede. I stedet har jeg præsenteret en fortolkning af kristendom, der udfolder sig som multiplicitet genfortolket som polydoksi. Jeg har med Kellers og Schneiders teologi søgt at vise, hvordan tro kommer til udtryk i forhold, der udfolder sig gennem og i kraft

af relationer mellem mennesker og Gud, der får håbet til at rejse sig. En fortolkning af kristendom som polydoks indebærer forståelsen af, at forskellige tros måder ikke udfolder sig uden diskrepans og maskeringer og at uvished og begrænsning hører med til skabelsens vilkår. Ligeledes indebærer en fortolkning af kristendom som polydoksi, at den forbinder sig med områder som naturvidenskab, politik, krop, køn, race, økologi og andre former for religion. Således forbinder polydoksi på afgørende vis kristen *doxa* med samfundsmæssige og derigennem individuelle planer og åbner på den måde for brede forståelser, hvor eksempelvis tilblivelse fortolkes mellem *Big Bang* og skabelse, sandhed mellem fakta og fiktion og væren mellem liv og død. Afgørende er det imidlertid også, at begrebet polydoksi ikke favoriserer hverken historie eller samtid, men tværtimod indikerer bevægelser (*process*), der bøjer sig både tilbage i en varetagelse af traditionens arv og fremad mod nye retninger og traditioner (*becoming*). Samtidig har jeg i dette kapitel peget på svagheder i den her præsenterede fortolkning, først og fremmest den, at polydoksien udspiller sig inden for en rent immanent fortolkning af virkeligheden. Gennem denne kritik har jeg dermed udstukket en videre retning for afhandlingens undersøgelse af kristendom, som den udfolder sig som hverdagssitueret på individplan. Disse strukturelle og indholdsmæssige refleksioner over tro som polydoksi glider nu med det følgende Kapitel 3 over i et spørgsmål om den tro, som leves i hverdagen.

KAPITEL 3. HVERDAGSTROENS FLERHED OG ENHEDENS LOGIK – FELTET MELLEM KRISTENDOM, SYGDOM OG TRO

I sidste kapitel præsenterede jeg et teologisk perspektiv, der argumenterer for, at kristendom udfolder sig som polydoksi. Denne polydoksi fremhæver virkelighedens forskellighed og mangfoldighed, med uvished og usikkerhed som tilværelsesvilkår, og viser sig i opposition til ”enhedens logik”. Med dette kapitel foretager jeg nu et skift. Fra teologisk kristendom til hverdagens kristendom. Fra et fokus på *troslære* til et fokus på *trosliv*. Afhandlingens argument – at kristendom ikke eksisterer som én statisk, sand og ren størrelse i sig selv, men altid eksisterer som flere, idet den konstant bliver til og viser sig på nye måder – tages således videre fra et teologisk-normativt blik til et blik på tro, som kommer til udtryk i menneskers hverdagsliv. Hvor den teologisk-normative fremstilling af forskellighed og mangfoldighed udfoldes som global, udspiller hverdagstro sig i sin forskellighed og mangfoldighed altid lokalt, specifikt og situeret – om end det globale og lokale netop på samme tid er forbundet og inkommensurabelt.²²

Dén specifikke situation, denne afhandling udfolder tro igennem, karakteriseres ved tilværelsesvilkår, der indebærer alvorlig sygdom, og en dansk kontekst, som situationen udspiller sig i. I dette kapitel vil jeg derfor identificere forskning, som taler ind i og indkredser afhandlingsfeltets triade mellem kristendom, sygdom og tro. Kapitlet handler om, hvordan forskellige typer af forskning har forholdt sig til og søgt at sætte formel på en mangfoldig hverdagstro. I forlængelse af min påpegning af enhedens logik i Kapitel 2 viser jeg i dette Kapitel 3, at forståelser af kristendom og tro i hverdagslivet udfordres af en monodoks diskurs, der stiller sig i vejen

²² Som teologen Elisabeth Gerle påpeger i sin afhandling *In Search of a Global Ethics. Theological, Political, and Feminist Perspectives based on a Critical Analysis of JPIC and WOMP* (1995) har begrebet ”global” flere forskellige og vidtfavnende betydninger (1995: 12). Vel vidende, at forholdet mellem globalt og lokalt er til generel debat inden for antropologien (Stewart & Shaw 1994), vil jeg i forhold til denne afhandling pointere, at jeg her anvender begreberne ”global” og ”lokal” med henblik på en heuristisk skelnen mellem universelle refleksioner og det specifikt situerede. Jeg har således for øje, at begreberne forudsætter deres egne begrænsninger, eftersom det ved nærmere efterprøvning vanskeligt lader sig afgøre, hvornår der er tale om det ene eller det andet begreb. Inspireret af bl.a. filosofferne Bruno Latour og Donna Haraway skriver antropologen Marilyn Strathern: ”[...] the work we do with concepts transforms them, and sometimes to the point of displacement. Identifying local and global phenomena is a prime exemplar: if one focuses on the local it vanishes in the realization that one person’s local forms are another’s global ones, and vice versa” (Strathern 1995a: 169; se også Latour 1996: 212, tillige Kapitel 4).

for mere nuancerede, differentierede og konstruktive forståelser af hverdagstroens mangfoldighed.

På baggrund af den eksisterende forskning argumenterer jeg med dette kapitel for at forstå hverdagens mangfoldige trosudtryk, forskellige undersøgelsestilgange og fortolkninger af tro som *sammenhængende*. Frem for at ”klappe” forskellene i hverdagens tro sammen til én og forstå tro gennem parallelt konkurrerende diskurser, paradigmer og sprogspil, der gensidigt ekskluderer hinanden, ønsker jeg gennem min påpegning af enhedlogikker at argumentere for en multipel og praksisorienteret tilgang til levet kristendom, hvilket fører frem til min analysestrategi i Kapitel 4.

Jeg har opbygget dette kapitel i tre hovedafsnit af meget forskelligartet karakter, som ikke desto mindre har det tilfælles, at de delvist indkredser og perspektiverer tidligere forskning, som afhandlingen taler ind i og går i dialog med. Først redegør jeg for afhandlingens accentforskydning i forhold til forståelsen af hverdagstro som kristendom frem for et alment begreb om religion. Følgelig præsenterer jeg en kristendomsantropologi, der gør op med asketiske og stereotype forestillinger om kristendom. Det er således gennem sammenkobling mellem det antropologiske perspektiv på hverdagstro og det teologisk-polydokse perspektiv (Kapitel 2) og dermed korrelerende pointer om flerhed og monodoksi for øje, at jeg efterfølgende tegner et billede af, hvordan hverdagstro er blevet karakteriseret, beskrevet, vurderet og evalueret. Det har jeg valgt at gøre med punktnedslag inden for to forskningsområder, som afhandlingens emne i empirisk henseende taler ind i:²³ forskning i tro og kræftsygdom og forskning i tro, som er relateret til en dansk kontekst. Billedet af tidligere forskning tegnes – fortrinsvis – inden for perioden af de seneste tyve år.

3.1. Accentforskydning

– fra hverdagsreligion til hverdagskristendom

Akademisk teologi har generelt betragtet forholdt sig forbeholden over for forskning i hverdagstro (Ven 1988, 2002). Det beror ikke mindst på den historiske forskel mellem teologien og samfundsvidenskaberne, som bliver tydelig med temaer som modernisering, sekularisering og

²³ Afhandlingens empiriske beskaffenhed vægtes således i forhold til tidligere forskning på bekostning af en mere traditionel teoretisk-teologisk litteratur, som afhandlingens sygdoms- og hverdagssituerethed ligeledes ville kunne argumentere for at tale ind i, som eksempelvis lidelse og mening (teodice) eller eftermoderne teologier. En traditionelt teoretisk-teologisk forskningsgennemgang ville til gengæld netop have nedtonet afhandlingens empirisk-teologiske forehavende i relation til *hverdagens* kristendom. Teologiske fremstillinger inddrages i stedet – udover dette Kapitel 3 – gennem afhandlingens teologiske perspektiv i Kapitel 2 og i analyserne i Kapitel 8, 9 og 10.

oplysningsprojekt (Roberts 1997: 702). Kritiske eftermoderne svar på disse temaer gennem teoridannelser om eksempelvis ”hybriditet” (jf. Burke 2009), ”flydende modernitet” (jf. Bauman 2000) og ”fleksibilitet” (jf. Sennett 1998) har således ikke ladet teologi og kirke have den store betydning i et moderne samfund. Interesse for hverdagstro – typisk benævnt med begreber som ”levet religion” (*lived religion*)²⁴ (jf. fx McGuire 2008) og ”hverdagsreligion” (*everyday religion*) (jf. fx Ammerman 2007) – er dog på ingen måde på retur. Inden for teologien er interessen tværtimod – tillige med en mere traditionel praktisk-teologisk interesse for kirkerelateret rituel praksis eller sjælesorg – i tiltagende grad spiret frem inden for grene af *empirisk teologi*,²⁵ der gør brug af samfundsvidenskabelige empiriske forskningsmetoder.

Hvor forskellige linjer i empirisk teologi eksempelvis tager udgangspunkt i *religiøs* praksis, fænomenologi eller livsanskuelsesformer,²⁶ markerer samfundsvidenskaberne sig siden 1980’erne ved at have

²⁴ Begrebet ”levet religion” går historisk tilbage til den tyske teolog Ernst Troeltsch (Dinter et al. 2007: 73).

²⁵ I en skematisk forståelse krydser ”empirisk teologi” fagområderne mellem systematisk teologi (inkl. praktisk teologi), filosofi og empiriske socialvidenskaber og er blevet defineret som ”ein theologischer Forschungsansatz, der Erkenntnis gelebt Religion im methodisch gesicherten Rückgriff auf Erfahrung zu erlangen versucht” (Dinter et al. 2007: 15).

Empirisk teologi som teoretisk modeltype knytter sig, ligesom de fleste andre praktisk-teologiske modeller, til Schleiermachers grundlæggende udkast til en ”praksisteori” i *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* (1850); Schleiermacher er den første inden for protestantisk teologi, som peger på empirisk analyse. Gennem sin specificering af netop den protestantiske kirke peger han følgelig på den kontekstualisering, der altid ligger implicit i empirisk analyse (Schweitzer 2002: 523).

²⁶ Dinter et al. (2007) har optegnet fire hovedtyper af empirisk teologi, som jeg her kort vil optegne, idet afhandlingen som et empiriskbaseret forskningsbidrag knytter sig til denne disciplin og placerer sig et sted mellem disse fire typer:

(1) En filosofisk-systematisk tilgang som fokuserer på bestemte elementer af menneskers religiøse adfærd med henblik på at formulere sande ”teologiske love”, dvs. ”applikeret videnskab” med henblik på kirkelig anvendelse. Denne type indledtes af Douglas D. Macintosh ([1919] 1980); den udvikledes fortrinsvis af Bernard E. Meland (1969: 283-306) og er knyttet til Chicago-skolen (jf. tillige Miller 1992). Inspireret af engelske empiriske traditioner fra John Locke og John St. Mill.

(2) Empirisk teologi, som anvender psykologiske mål i empiriske undersøgelser med henblik på at reflektere over levende religiøs erfaring, der tjener til at skærpe religiøs uddannelse med henblik på religiøs ledelse. Denne type er udviklet i Europa og indledtes fortrinsvis af Werner Gruhn (1936) samt af Arnd Hollweg (1970); Gruhn er ophavsmand til betegnelsen ”empirisk teologi” (1936).

(3) En decideret praktisk-teologisk disciplin, der undersøger religiøs praksis/religiøse praktikker inden for specifikke kirkesamfund eller med henblik på udvikling af kirkelig praksis, og som udvikler teorier i forhold til kvantitative og kvalitative metoder i empirisk forskning. Udviklingen af denne type er markant drevet frem af Johannes A.

foretaget en såkaldt ”praktisk vending” (jf. Ortner 1984). Antropologen Sherry Ortner pointerer således, at der som udgangspunkt for denne praksisorientering står, at historiens og historiernes begivenheder ikke kun er noget, der *sker* for mennesker, men også er noget, de *gør* i forhold til begivenhederne (Ortner 1984: 159). Teori om praksis fremsætter *ikke* et sæt systematiske generaliseringer, hvorved den hævder at kunne organisere stykker af et empirisk genereret datamateriale ud fra på forhånd at kunne sige noget om, kontrollere eller forklare et givet fænomen. I stedet refererer praksis(-teori) til en tilgang til forståelse og beskrivelse, der ikke har en formel helhed og undgår en enkelt overordnet forklarende fremstilling, men i stedet relaterer til menneskelig ”gøren” i forhold til det normativt bundne (Springs 2008: 944-945). Det betyder, at menneskelig handling er begrænset af givne sociale og kulturelle ”strukturer”, samtidig med at menneskelig handling ”gør strukturer” (Springs 2008: 945; med henvisning til Ortner 1996: 2, 2006: 29).

I forhold til fremstillinger af hverdagstro betyder praksistilgangen, at der ikke tages udgangspunkt i religion som det, der handler om specifikt religiøse intentioner eller som noget, der aktiverer et specifikt religiøst symbolsystem (jf. fx Geertz [1973] 1993a; mere herom, se 3.1.1.). Religion studeres i stedet som det, der kommer til udtryk som *praksis* i menneskers dagligdag, hvor de færreste interesserer sig for en korrekt og konsistent brug af religionsvidenskabelige eller teologiske begreber (McQuire 2008: 15-16). Som en af de teoretiske forløbere til denne udvidelse af religionsbegrebet kan man bl.a. se den slovensk-tysk-amerikanske sociolog Thomas Luckmanns teori om *The Invisible Religion* ([1963] 1967), som han beskriver gennem ”tre transcendenser”, der rækker langt udover dogmatiske og institutionelle sfærer.²⁷ Med denne form for fokus på

Van der Ven (1988, 1990, 1998) ved Radboud Universitet i Nijmegen (Holland), samt gennem *Journal of Empirical Theology* (JET) og forskningsnetværket *International Society for Empirical Research in Theology* (ISERT).

(4) Den fjerde type er at forstå som en del af den praktiske teologi, men tager empirisk-fænomenologisk udgangspunkt og varetager en systematisk-teologisk interesse for hverdagen, dvs. livsverdenen, med udgangspunkt i det empiriske undersøgelsesfelt. Hans-Günter Heimbroch står i spidsen for udviklingen af denne type (Heimbroch 2005, 2011, Dinter et al. 2007).

I skandinavisk kontekst kan den svenske *livsanskuelsesforskning* nævnes som en tilgang, der har dannet skole i forhold til empirisk teologi (se 2.2.1.1.).

²⁷ Thomas Luckmann ([1963] 1967, 1990, 2003) hævder, at begrebet om sekularisering skal genfortolkes som en voksende privatisering af religion. Luckmanns overordnede tanke er, at religionsvidenskaberne ikke kun skal beskæftige sig med den institutionaliserede religion, hvis de skal forstå grundlæggende religiøse processer i et samfund. I forlængelse af Durkheim forstår Luckmann religion som de overskridende forhold mellem mennesker og verden i tre formater: De *små* transcendenser angår forhold i tid og rum, dvs. at vi overskrider det levede ”her og nu” tankemæssigt, emotionelt og i handlinger. De *midterste* transcendenser er defineret ved det forhold, at

praksis i forhold til, hvordan man kan tilnærme sig hverdagstro, er der således tale om, at religionsbegrebet på afgørende måde udvides.

Om end eftermoderne samfundsvidenskabelige fremstillinger af hverdagstro forholder sig til enkelte elementer af kristendom, kristen kultur og kristne værdigrundlag, anskues hverdagstro oftest gennem det almene begreb om religion – en betegnelse, der netop som almen i udgangspunktet foregiver en slags neutralitet. Ikke desto mindre rummer begrebet religion en ”implicit kristendom” (Rubow 2008: 268) i den forstand, at selve religionsbegrebet har rod i og dermed afspejler et kristent forestillingsunivers, samtidig med at begrebet i kraft af sin almene beskaffenhed er blevet tømt for kristent indhold. I det følgende argumenterer jeg for at tale om ”hverdagskristendom” frem for ”levet religion” eller ”hverdagsreligion” på baggrund af pointer, som jeg finder inden for nyere antropologi.

3.1.1. ”Kristendomme”

Som påpeget i Kapitel 2, har kristendom næppe nogensinde eksisteret som en homogen kulturel institution i Vesten eller andre steder i verden. Det er netop derfor bemærkelsesværdigt, hvordan enstonige kristendomsbilleder reproduceres, der dermed præger fortolkninger af menneskers hverdagstro. Det er en af antropologen Fenella Cannells hovedpointer, idet hun argumenterer for, at en alt for snæver og asketisk model er blevet norm for, hvad der i forhold til hverdagen opfattes som ”rigtig” kristendom – eller for den sags skyld ”ikke rigtig” kristendom (Cannell 2005: 335). Vi har i den forstand at gøre med upåagtede ortodoksier, hvor såvel den akademiske som den bredere kulturelle diskurs om religion er præget af forestillingen om religionen, mennesket, troen, kirken og det *ene* liv og den *ene* død. Med andre ord har vi at gøre med enhedslogikker i linje med dem, som det teologisk-polydokse perspektiv var en reaktion på – her bare med et blik på hverdagstro. Det er således i opposition til ensidige standard-modeller, at Cannell – frem for at tale om religionsantropologi – betoner det specifikke

mennesker forholder sig til hinanden i former for intersubjektivitet, som omfatter alle tilværelsesaspekter (sprog, værdier, vaner osv.). Enkelte personer og grupper overskrider dermed kontinuerligt sig selv i forholdet til de andre og erfarer selv andres overskridelser på egen krop og sjæl i erfaringen af nærvær og fællesskaber. Disse to transcendenser hører hverdagslivet til, hvorimod de *store* transcendenser – som traditionelt tilskrives religionen – overskrider hverdagslivets grænse i drømme, ekstaser, ekstrem smerte og i visheden om dødens grænse, derunder spirituelle oplevelser og religiøse erfaringer af overnaturlig karakter. Ifølge Luckmann findes transcendenserne inden for den samme skala, hvorved de alle er religiøse (nærmere herom, se Rubow & Johannessen-Henry 2010).

og særegne i benævnelsen af en decideret *kristendomsantropologi* (*The Anthropology of Christianity*, 2006).²⁸

Ligesom teologier har haft tendens til at fortolke gudsbegreber ud fra forståelser af virkeligheden som helhed og kristendommen som enhed og derved negligeret heterogeniteten, så har antropologier, ifølge Cannell, haft en tilsvarende tendens til at fokusere på et hav af unikke lokale opfattelser og tilpasninger og dermed skrevet om ”kristendomme” med det formål at understrege *den ene* kristendoms plasticitet. Således, hævder Cannell, har der inden for samfundsvidenskaberne været en tendens ”to assume that Christianity is an ”obvious” or ”known” phenomenon that does not require fresh and constantly renewed examination” (Cannell 2006: 3). Der er med andre ord sket en ”underteoretisering” af kristendom i undersøgelser af hverdagstro, som har givet yderligere næring til asketiske og stereotype fremstillinger af, hvad kristendom er (Cannell 2005: 340). I en disciplinær nervøsitet for at blive vurderet som ”skabsevangelister” har social- og samfundsvidenskaberne ofte fortolket religiøse fænomener som biprodukter af mere ”virkelige” underliggende sociologiske, politiske, økonomiske eller andre materielle grunde.²⁹ Kristendommens indflydelse bliver dermed sekundær (Cannell 2006: 4). I den sekundære placering ligger frygten for ikke at fremstå som objektiv i forhold til – og dermed på afstand af – det trosfænomen, som man studerer. Kristendommen er i den forstand blevet kritisk usynlig, udelukket og undertrykt i samfundsvidenskaberne (Cannell 2006: 4).

Med Talal Asad (1993) og Marshall Sahlins (1996) er der imidlertid sket en afgørende bevægelse, hvor kristendom som et legitimt emne er begyndt at få en mere central plads. Et statisk religionsbegreb er netop, hvad Asad kritiserer Clifford Geertz for, idet Geertzs gennem begreber om symboler og kulturelle meningssystemer (jf. fx Geertz 1973: 89) netop afslører en kristen *bias* (Asad 1983: 237, 1993).³⁰ Asad kritiserer religionsbegrebet for at være en kunstig konstruktion af uholdbare universelle og eviggyldige modeller; kristendom må derimod forstås som historisk specifik, dvs. kontekstuel betinget. Heri ligger, at religionsbegrebet selv er et produkt af kristen tænkning, ikke den anden vej rundt (Cannell 2006: 38-39). Når kristendom således fremstilles ud fra et arbitrært begreb, der udsletter dets historiske kompleksitet, påvirker det, hvordan kristendom i hverdagen faktisk bliver forstået.

²⁸ Cannell skriver ikke fra ”a faith position”, men ud fra positionen: ”I am a sceptic about secularism as some of my fellow social scientists are sceptics about religion” (Cannell 2010: 86).

²⁹ ”Antropology and sociology both founded themselves as ”secular” disciplines, emphasizing the intellectual break with theology” (Cannell 2005: 341)

³⁰ Det er tilmed blevet fremført, at der ikke er det meningsindhold på spil i en kristen kontekst, som Gertz argumenterer for (Engelke & Tomlinson 2006).

Cannell peger følgelig på kristendommens særegenhed, nemlig at den med sine centrale dogmer om inkarnation og opstandelse udspringer af et paradoks. Det er netop *på grund af* kristendommens paradoksale natur, at det er muligt at forstå *mødet* med det lokale. Cannells pointe er, at uanset hvor meget specifikke kirker har adopteret teologiske positioner som ortodokse – idet de tager et universalistisk spor ved at se dem som én helhed med bestemte kerneoverbevisninger og organisationsformer – så viser uortodokse positioner sig mellem linjerne i skriften. Det betyder, at kætterske elementer konstant opstår og genopfindes i nye former. Det, der var ortodokst i én generation, kan være kættersk i en anden. Af den grund påpeger Cannell i forhold til hverdagstro: "It is *not* impossible to speak meaningfully about Christianity, but it *is* important to be as specific as possible about what kind of Christianity one means" (Cannell 2006: 7). Der er derfor ikke tale om et møde mellem lokale varianter af kristendomme og den plastiske ene kristendom. Der er i stedet netop tale om møder, hvor specifik kristendom – uanset – eksisterer i flertal.

At denne flerhed er en udfordring i forhold til undersøgelser af kristendom i lokalt hverdagsliv, illustreres og udtrykkes gennem den iboende vanskelighed, der ligger i utallige forskeres evindelige tovtrækkerier om, hvorvidt en ikke-standartiseret kristen praksis faktisk er eller ikke er "egentlig" kristendom. Cannell udtrykker udfordringen således:

On the one hand, they are aware that Christianity is a changeable phenomenon; on the other, it seems somehow unsatisfactory to class together all sorts of practices and beliefs that have little resemblance to each other, or to metropolitan or theological Christianity (Cannell 2006: 25).

Der er med andre ord tale om en tendens til at ville klassificere, rubricere og typebestemme gennem definitive bestemmelser, fordi alternativer synes at indebære et kaos af sammenblandinger og dermed et sammenbrud af sammenhængende bestemmelser. I de asketiske modeller for "rigtig" kristendom viser den moderne version af kristendom sig at rumme en radikal diskontinuitet – dvs. adskillelse eller brud – mellem menneske og Gud, hvor Gud er hinsides (*beyond*) denne verden.

Disse moderne fremstillinger er naturligvis bundet op på kristendommens historie, men det betyder ikke, at "meningen med kristendom" alene forklares ud fra modernitetshistorien (Cannell 2006: 38). Problemet er nemlig, at disse moderne universelle teorier lider af at skulle kunne applikeres på alle tænkelige – lokale – forhold. Cannells understreger således den *præmis, der ligger til grund for undersøgelsen af levet kristendom*:

First, when a locality encounters Christianity, it is never obvious in advance what that "Christianity" is; it can be defined only in reference to its own historical development. Second, [...] it can never contain only a single message with single possibilities of interpretation, because Christian doctrine is in itself paradoxical (Cannell 2006: 43).

Formuleret på en anden måde: der *kan* ikke gives dækkende definitioner af, hvad levet kristendom er, idet den udspiller sig i interaktion med historisk betingede fortolkninger, som er forskellige på grund af de kristne dogmers natur. Kristendom eksisterer i den forstand *altid* som sammenflettet med lokale forhold og elementer. I den forstand er dualisme, askese og det endimensionelle syn på kristendom ikke adækvat med kristendommens historie. Men modellen er lige så upassende, når den applikeres på hverdagstro. Nok har, som Cannell udtrykker det, videreformidling og "eksport" af kristendomme ofte bestået af et udelukkende transcendent indhold, men så snart de udspiller sig lokalt, forbinder de sig med elementer, som på ingen måder er rent transcendent, men trækker på andre "repertoarer" (Cannell 2006: 26, 39). Den eksisterende kristendom blander sig i kraft af og gennem sin historiske udvikling med alt muligt "kættersk". På denne måde blander kristendom sig lokalt med andre fortolkninger af en transcendent virkelighed, såvel som den forbinder sig med det, der er materielt og immanent. Fremhævelse af kristendom frem for et generelt religionsbegreb indebærer altså – frem for en indsnævring af tro – tværtimod en sprængning af stivnede prototyper, netop fordi kristendommen med dens egne dogmer spænger enheder og adskillelser. Dermed står menneskers forskellige former for hverdagstro ikke i kontrast til eller løsrevet fra kristen teologi, men de må nødvendigvis forbinde sig med og krydse hinanden netop i kraft af, at kristendom samtidig eksisterer immanent gennem konstant historisk bevægelse og står i forhold til det, der er til som evig og uforanderlig transcendens. De lokale kristendomme kan altså vise sig gennem forestillinger om eksempelvis "a bodybuilding Jesus", "a nonimmortal God", "a fetishized Bible" eller "Scripture study as normal science" (Cannell 2006: 5) – uden at der nødvendigvis er tale om et negativt ladet fænomen som "synkretisme" eller for den sags skyld en "primitiv" form for religion (Cannell 2006: 4, 8; se tillige Stewart & Shaw 1994).

For nu i kortform at opsummere Cannells pointer, så fremhæver hun kristendommens særegenhed frem for den mere almene betegnelse religion, for det første fordi helhedsforestillinger om kristendom ligger implicit i begreber om religion, som samtidig medfører en adskillelse mellem det religiøse og det sekulære. For det andet fordi kristendommens flerhed som betinget og bevægelig betyder, at den nødvendigvis må forstås som andet end en helhed af velkendte, statiske forestillinger. Disse pointer tydeliggør

afslutningsvis Cannells (antropologiske) definition af, hvad det *så* er at være kristen:

[...] a "real Christian" must mean anyone who seriously so describes him- or herself. To proceed otherwise is to pre-judge what the content of religion might be on the basis of highly selective, and historically particular, canons of orthodoxy (2005: 349).

Fordi kristendom, ikke mindst i hverdagen, eksisterer som flere, må enhver, der erklærer sig som kristen, også forstås som sådan (2005: 349). Så vidt jeg kan se indebærer en operationalisering af Cannells definition – på baggrund af den her præsenterede antropologiske forståelse af kristendom – at et menneskes selvbeskrivelse som "kristen" må udvides til at inkludere og gælde trosforhold fra såvel personens fortid, nutid og fremtid, der tilsammen udfolder hverdagskristendommens strukturer i dens altid specifikke og situerede form. Dvs. at personens egen "her-og-nu"-selvidentificering som "kristen" ikke kan stå alene, men tillige forbinder sig med historien og en mere kollektiv forståelse af kristen tro.

En position som Cannells har naturligvis mødt kritik. Kritikken går ikke mindst på, at alt angående kristendom synes betinget og flydende, fordi de unikke og flertydige forestillinger gør alting muligt. Med andre ord rejser der sig et "anything goes"-billede (Hann 2007: 402). Hvis kristendom eksisterer selv der, hvor det religiøse ikke kan identificeres (jf. Keane 2006: 310), er det specifikke kristne så ikke netop skyllet væk? Spørgsmålet er vigtigt, fordi det bidrager til endnu en understregning af den af Cannell påpegede afgørende pointe, at kristendommens dogmer, historie og tekster skal sættes i forgrunden i undersøgelser af hverdagstro – frem for én bestemt forestilling om kristendommen. Jeg mener, at denne kritik i virkeligheden illustrerer en – enhedslogisk – sammenblanding mellem troslære og trosliv, hvor trosliv skulle være i overensstemmelse med troslære. I denne kritik falder det abstrakt-normative aspekt "bør" sammen med den levede hverdags "er". Til gengæld mener jeg, at Cannells definition af "rigtig kristen" gennem personlig verifikation rejser spørgsmålet om, hvorvidt "det kristne" *alene* eksisterer i forhold til individuelle sandhedsudsagn – eller om ikke netop Cannells fortolkning af forholdet mellem hverdagstro og kristen teologi indebærer – i kraft af relationen – en langt mere kollektiv dynamik angående "det kristne".

Ovenstående antropologiske perspektiv, hvor hverdagens kristendom skabes gennem en interaktion mellem lokal praksis og kristendommens historie, fletter sig sammen med og lokaliserer det teologiske perspektiv på polydoksi (Kapitel 2). Den følgende behandling af tidligere forskning, som afhandlingen med sit tema, hverdagens kristendom, i empirisk henseende taler ind i, sker nu i lyset af de forståelser af tro, som jeg har fremført i Kapitel 2 og første hovedafsnit i dette Kapitel 3. Mit ærinde med de

følgende litteraturgennemgange er derfor ikke at fremhæve hhv. ”helte” og ”fjender”, men i stedet at lade de forskellige fortolkninger af tro og hverdag – som polyfoniske klange med deres hver afgørende pointer – indgå i *forhold* til hinanden, frem for at foretage en løbende ”frasortering”.

3.2. Tro og sygdom

Systematisk-teologiske fremstillinger af forholdet mellem tro og sygdom findes naturligvis. Store teologer som eksempelvis Søren Kierkegaard ([1849] 1962) og Paul Tillich (1984) har på meget forskellige måder behandlet temaet, ligesom også nyere bidrag inden for protestantisk teologi har berørt området.³¹ Ikke desto mindre har den tyske teolog Günter Thomas påpeget, at ”eine weitgehende Sprachlosigkeit der Systematischen Theologie zum Thema ”Krankheit”” gør sig gældende i det tyvende århundrede – den tysk-sprogede teologiske litteratur i særdeleshed (Thomas 2009: 503). Denne systematiske tavshed står således i skærende kontrast til det omfangsrige diakonale arbejde og den enorme pastorale aktivitet, der sker i relation til sygdomsområdet. Thomas fremhæver, at tavsheden er bemærkelsesværdig netop i lyset af, at invaliderende og livsødelæggende sygdom som eksempelvis kræft ikke kun rejser spørgsmål om behandling, men også om moderne forståelser af Gud og kristen tro. Thomas udvikler selv forholdet mellem tro og sygdom videre, idet han belyser, hvordan sygdom i bibelsk litteratur er blevet teologisk fortolket.

De ovenfor i al korthed nævnte teologiske undersøgelser af feltet tro og sygdom ligger imidlertid langt fra tilgange, som drejer sig om tro, der kommer til udtryk i en bestemt kontekst, dvs. drejer sig om sygdomssitueret tro – om end disse forskellige tilgange og fremstillinger naturligvis på andre måder forbinder sig med hinanden. Det betyder, at jeg her må gå ad andre spor end de traditionelt teologiske og i stedet vende mig mod et forskningsområde, hvor tro undersøges i en hverdag præget af alvorlig sygdom.

3.2.1. Tro og helbred – et kontroversielt forskningsfelt

Hvor den systematiske teologi kendetegnes ved sin tavshed i relation til somatisk sygdom, kan det samme imidlertid ikke siges at karakterisere forskning i tro og sygdom i øvrigt. Der findes forskellige disciplinære tilgange til dette forskningsfelt inden for såvel tørre som våde fag. Ikke desto mindre domineres feltet i høj grad af litteratur, der primært knytter

³¹ I en skandinavisk kontekst har eksempelvis Ola Siggurdson i bogen *Himmelska kroppar. Inkarnation, blik, kroppslighed* (2006) undersøgt ”den groteske kroppen” som bl.a. smertens krop og tillige i en artikel givet en fremstilling af sygdommens krop gennem en diskussion af sygdomsjournalen (Sigurdson 2011).

sig til læge- og folkesundhedsvidenskabelige perspektiver, hvor en større del af denne litteratur relaterer sig specifikt til kræftområdet. Det er således denne majoritet af undersøgelser i feltet mellem tro og sygdom, populært benævnt *tro og helbred*,³² som jeg her vil forholde mig nærmere til. Der er inden for dette felt sket en eksplosiv udvikling i den forholdsvis korte periode på omkring tre årtier, hvor feltet for alvor er blevet etableret (Koenig 2001: 4, Lee & Newberg 2005: 443, Hufford 2010: 77). Med overvejende afsæt i et sundhedsvidenskabeligt paradigme er feltet fortrinsvis vokset frem på baggrund af evidensbaseret tænkning med implicite ideer om kausalitet, dvs. forholdet mellem årsag og virkning. Formålet med forskningen er, groft skitseret, at undersøge sammenhænge og forbindelser mellem tro og helbred, dvs. om tro har betydning for helbredet og vice versa. I tro og helbred-forskningen benyttes langt overvejende de almene begreber *religion* og/eller *spirituality* (R/S) som betegnelser for det trosfænomen, som måles (mere herom i 3.2.2. og 3.2.3.).

Den voksende mængde litteratur om tro og helbred, som afhandlingens empiriske felt – delvist – fletter sig ind i, er sandsynligvis fremkommet som et resultat af en generel internationalt voksende interesse for religion og spiritualitet samt af en – i relation til kræft – voksende mere psyko-social orienteret sundhedsforskning på baggrund af det stigende antal kræftoverleverere verden over (American Cancer Society 2007). I lyset af disse indholdsmæssige såvel som metodiske forhold domineres feltets forskere ikke overraskende af hovedsageligt læger og psykologer. Teologerne glimrer derimod ved deres fravær. Kun forholdsvis få teologer har markeret sig i forhold til gennemførelse af undersøgelser og dermed kunnet påvirke udviklingen af feltet.³³ I relation til gennemførelsen af undersøgelser viser sig det markante forhold, at langt hovedparten af alle R/S-undersøgelserdesign er udviklet i en vestlig kristendoms kontekst, ligesom store dele af undersøgelsesmaterialet kan betegnes som et kristent segment.³⁴ Om end undersøgelser efterhånden er gennemført i en lang række af verdens lande, er den største del af forskningsresultaterne proportionelt set gennemført i USA, hvor tro og kirke spiller en mere synlig rolle og kommer anderledes til udtryk i samfundet end i eksempelvis

³² Jeg anvender her den danske glose ”tro”, idet jeg mener, at dette ord bredt dækker de forskellige engelske betegnelser (eksempelvis *faith*, *religion*, *religiousness*, *spirituality*, *beliefs*), som anvendes i feltet.

³³ Fraværet af teologer gælder både i forhold til forfattere og til undersøgelsesmaterialet, hvor hospitalspræster til forskel fra andet sundhedspersonale er så godt som fraværende (Harding et al. 2008: 101, med henvisning til bl.a. VandeCreek 1999).

³⁴ Den altovervejende kristne kontekst, som præger tro og helbred-feltet, fremgår såvel af de sociodemografiske data i forbindelse med de enkelte undersøgelser og af forfatterkonteksten i relation til de i undersøgelserne anvendte R/S definitioner og kvantitative mål, det vil konkret sige selve de anvendte skalaer og spørgeskemaudsagn.

Danmark og resten af Europa (Berger & Davie 2008; i relation til tro/kræft-kontekst, tillige Ahmadi 2006). Dette forhold udgør naturligvis i sig selv en udfordring, når undersøgelsesdesign og -resultater inden for tro og helbred-forskning sammenlignes.

Der forskes således i tro i sammenhæng med så forskellige helbredsparametre som eksempelvis livslængde, generel sundhed, immunforsvar, sygdomsforløb, smertelindring, livskvalitet, psykisk velvære, stress, depression og selvmord; også hjerneforskning kobler sig til feltet. Forskningen afføder indlysende større diskussioner om anvendt praksis,³⁵ inklusive etiske aspekter (fx Sloan 1999, Sloan et al. 2001). Til at studere tro i en sygdomskontekst benyttes ofte associationsmetoder, som analyserer fysiske og psykiske aspekter af sygdom, der eksempelvis – som det nærmere sker i forhold til denne afhandling – udfolder sig inden for begrebskonstruktioner om *well-being* og *coping*, som begge (mere overordnet forstået) sigter til menneskers håndtering³⁶ af deres livssituation med fx en kræftsygdom.³⁷ De empiriske metoder, der benyttes, er overvejende kvantitative – epidemiologiske³⁸ – hvor data om køn, alder, uddannelse, kræftsygdom, og forskellige andre faktorer medtages i analyserne. De kvalitative undersøgelser vinder tillige frem, om end de forefindes langt sjældnere i det store billede og således ofte bliver trængt i baggrunden af den store mængde af mere hårdsående evidensbaserede litteratur; ofte, men dog langt fra altid, hviler de eksisterende kvalitative analyser tillige på sundheds- og samfundsvidenskabelige tilgange, der knytter sig tæt til et fokus på kvantificering af de genererede data, evidens og effekt.

³⁵ Se eksempelvis Scheurich 2003, Sloan et al. 2000, Tarpley & Tarpley 2002 og Sulmasy 1999.

³⁶ Det skal bemærkes, at jeg, idet jeg her adresserer forholdet mellem tro og håndtering af livssituationer, *ikke* som udgangspunkt sigter til det samlebegreb, der mere eksakt går under betegnelsen ”religious/spiritual coping”, hvor coping er styrende for den – psykologiske – tilgang, hvormed tro adresseres.

³⁷ Jeg anvender her termerne *well-being* og *coping* som overordnede begreber i sundhedsvidenskabelig forskning (og dermed *ikke* som termer, der defineres *a priori*), der sigter til faktorer og mål, som angår menneskers mentale ressourcer og styrker. Som en markant skikkelse i forhold til forskning i *well-being* kan nævnes den amerikanske sociolog Aaron Antonovsky (1987), ligesom de amerikanske psykologer Richard S. Lazarus og Susan Folkman (1984) kan nævnes som markante skikkelser i forhold til forskning i *coping*. I litteraturen anvendes de to begreber både som paraplyer og med specifikke definitioner og kommer dermed til at fortrænge begreber, der ellers ville lade sig rubricere under de to betegnelser. I Kapitel 5 har jeg redegjort mere specifikt for disse begreber i forhold til nærværende afhandlings anvendelse af konkrete kvantitative mål i analysen (Kapitel 7), hvor *well-being* relaterer sig til ”mental belastning”, og *coping* relaterer sig til ”mental tilpasning til kræft”.

³⁸ ”Epidemiologi” er en disciplin, der beskæftiger sig med fordeling af sygdomme og risikofaktorer for sygdom og helbred i befolkninger (Susser 1973).

Overhovedet at ville sammenkoble tro og sygdom, der traditionelt knytter sig til to forskellige paradigmer som religion og videnskab, er ingenlunde uproblematisk og i høj grad kontroversielt inden for både teologi og sundhedsvidenskab. Anvendelsen af sundhedsvidenskabelige tilgange og metoder til at måle varierende aspekter af tro rejser en skepsis i forhold til, hvilke forståelser og betydninger der overhovedet kan opnås ved at sætte tro på kvantificerende formularer.

En fremstilling, som argumenterer *for* at sammenkoble tro og helbred, er blevet til fra sundhedsvidenskabeligt hold fra den amerikanske læge Harold G. Koenig, der er en af feltets mest markante skikkelser. Sammen med sine fagfæller psykologen Michael E. McCullough og psykiateren David B. Larson har han i bogen *Handbook of Religion and Health* (2001) forsøgt at give en samlet fremstilling af området, der argumenterer for en holistisk sammenhæng mellem de to – i forskningens verden – adskilte paradigmer. Fremstillingen rummer forfatterens bud på definitioner af de to begreber *religion* og *spirituality* samt en historisk optegning af et, ifølge forfatterne, uadskilleligt forhold mellem religion og medicin, der på en tidstavle føres tilbage til før Kristi fødsel (Koenig et al. 2001: 24-49). Størstedelen af bogen indeholder oversigter over undersøgelser inden for feltets hovedområder, heriblandt kræftforskning, samt afslutningsvise anvisninger i forhold til metoder, mål og fremtidige undersøgelser. På baggrund af undersøgelsesoptegnelserne er en af forfatterens konklusioner:

In the vast majority of the cross-sectional studies and prospective cohort studies we identified, religious beliefs and practices rooted within established religious traditions were found to be consistently associated with better health and predicted better health over time (Koenig et al. 2001: 591).

Denne konklusion om R/S synes at runge som et mantra i feltets monografiske litteratur,³⁹ om end Koenig kan nuancere beskrivelsen af feltet betydeligt her godt og vel ti år efter (jf. Koenig et al. 2012).⁴⁰

³⁹ Forholdsvis entydige konklusioner fremføres i forholdsvis markante monografiske fremstillinger, hvilket fremstår med en vis tydelighed i titlerne, eksempelvis i *Timeless Healing* (Benson 1996), *Prayer is Good Medicine* (Dossey 1996), *Reinventing Medicine* (Dossey 1999), *The Healing Power of Faith* (Koenig 1999), *Is Religion Good for Your Health?* (Koenig 1997) og *The Faith Factor: Proof of the Healing Power of Prayer* (Matthews 1998). Til dels også, dog med mere nuancerede fremstillinger: *God, Faith, and Health: Exploring the Spirituality-Healing Connection* (Levin 2001) og *Faith & Mental Health: Religious Resources for Healing* (Koenig 2005).

⁴⁰ Da denne afhandling – ligesom den i afhandlingen behandlede tro og helbredslitteratur – er ”opvokset” med 2001-udgaven af *Handbook of Religion and Health*, har jeg af den grund valgt i det øvrige af afhandlingen at referere til førsteudgaven frem for den nyligt redigerede 2012-udgave.

Selve den paradigmatiske sammenkobling, som Koenig et al. argumenterer for, får opbakning fra teologer og hospitalspræster, som peger på, at de disciplinære sammenstød mellem forskellige betydninger og logikker, der sker i krydsfeltet mellem tro og sygdom, giver adgang til viden, der direkte virker tilbage på anvendt teologisk praksis i forhold til mennesker med alvorlig sygdom (jf. Brown 2002, Burton 2002, Bay 2002, Fitchett 2002).

Opbakningen sker ikke uimodsagt. Fra den ellers forholdsvis tavse systematisk-teologiske kant har Joel J. Shuman og Keith G. Meador (2003) fremført en bidende kritik imod feltet, der påpeger, at en sådan forskning, dvs. ”og’et” mellem teologi og medicin, fører et cost-benefit-orienteret, narcissistisk og individualistisk trosbegreb i marken, som ikke alene vender sig bort fra Gud, men også fra næsten, hvorved det fundamentale ved tro mistes. Dermed hævder forfatterne, at der med feltet i sidste instans er tale om afgudsdyrkelse, som udtrykkes gennem Shumans og Meadors titel på bogen *Heal Thyself* (2003). Forfatterne udtrykker foragten for feltet således:

In spite of what empirical studies show about the correlation between religion and health, it is from the perspective of faithful Christian discipleship fundamentally wrongheaded to suggest – as our colleagues sometimes seem to do – that religious belief or behaviour are in some sense the efficient *cause* of better health (Shuman & Meador 2003: 6).

Overhovedet at undersøge sådanne sammenhænge mellem tro og helbred ”represents a significant departure from Christian orthodoxy” (Shuman & Meador 2003: 7). Da forfatterne står udenfor og kigger ind i krydsfeltet, tager de ikke højde for nuanceringer i de mange typer af tro og helbredundersøgelser. Derimod hægter forfatterne sig fast i spørgsmålet om årsag, der modargumenteres som direkte kristen vranglære (se videre 3.2.3.).

Feltet møder tillige modstand internt fra de sundhedsvidenskabelige rækker. Her kritiseres feltet for de fremkomne resultater, først og fremmest i forhold til den epidemiologiske disciplin, som kendetegnes ved dens stadig mere sofistikerede og detaljerede design i relation til biologiske detaljer om sygdom, fysiske og psykologiske faktorer og konfoundere.⁴¹ Der peges således først og fremmest på de vanskeligheder, der er forbundet med, at tro behandles i relation til epidemiologi – for hvordan lader det sig overhovedet gøre *skarpt* at adskille de forskellige og multiple faktorer fra hinanden? (Lee & Newberg 2005: 447-448). Psykiateren Richard P. Sloan, som er en af feltets store kritikere, fremfører gentagne gange påstanden om, at der er tale om et overdrevet stort antal studier, der rent faktisk kan

⁴¹ Konfoundere er faktorer, der sammenblander eller forveksler forholdet mellem sygdommen og de kausale faktorer (Juul 2004: 131ff).

bekræfte – dvs. *bevise* – at der eksisterer en sammenhæng mellem tro og gavnlige helbredsudfald (Sloan 1999, 2006, 2010). Han konkluderer endvidere, at en sådan forskning har kliniske konsekvenser, hvis lægerne, frem for at varetage sygdom, i stedet bekymrer sig for patienternes tro (Sloan 2010: 127-128). I disse og lignende sønderlemmende kritikker antydes det således – om end indirekte – at feltet, for så vidt der anvendes epidemiologiske metoder, overhovedet er af problematisk natur, idet undersøgelserne ikke kan fremlægge tilstrækkelig nøjagtighed og således ikke definitivt bevise sammenhænge.⁴²

Det relevante ved empiriske undersøgelser af levet tro og sygdom består for mig at se i selve sammenkoblingen mellem sygdommens fysiske realiteter i menneskers hverdagsliv og deres tro. Med de undersøgte forbindelser er der tale om at gå på tværs af gængse og objektivt målbare komponenter og søge viden om sammenhænge *mellem* forskellige typer af viden. Det er blikket for at forbinde forskellige – i virkelighedens verden forbundne – kunstigt adskilte paradigmer med hinanden, som kvalificerer dette uomtvisteligt ”spæde” felt (fx Stefanek et al. 2005: 459) og ”umodne” metoder (fx Sloan 2010: 126). I mine øjne ligger feltets styrke ikke i ”beviser” og ”årsager”, som kan afgøre forholdet mellem tro og sygdom. Styrken ligger i stedet i dets insisteren på, at trosforhold rent faktisk sameksisterer med medicinske forhold i menneskers hverdagsliv og derfor også i en vis forstand kan gribes gennem den medicinske virkelighed med dens specifikke målinger, diagnostiseringer, blodprøver, diagrammer, risikoberegninger og prognoser. Hvor sundhedsforskning har tendens til at negligere differentiering og kompleksitet i forhold til tro og virkelighedsfortolkninger, har teologien en tendens til at undervurdere betydningen af den specifikke kræftsituation. Feltet sprænger i den forstand isolationer af sundhedsvidenskabelig og teologisk viden. På den måde kan feltet læses konstruktivt – frem for som ”the desire for individual health as an end in itself” (Shuman & Meador 2003: 7) – som etablering af møder eller ”kontakt”⁴³ mellem forskellige tilgange til sygdomssitueret tro. I forhold til disse møder er det opgaven for en *teologisk* læsning kritisk-konstruktivt at forholde sig til de anvendte fortolkninger af tro, der bydes

⁴² Også i Danmark er feltet blevet mødt med en skapt kritik, både uden for den epidemiologiske forskning (Bjerrisgaard & Geertz 2007, Ausker 2012) og til dels også inden for (Elsass & Johansen 2011).

⁴³ Ordet kontakt anvender jeg i forhold til en nærmere karakteristik af forholdet mellem religion og videnskab. Med termen ”kontakt” (*contact view*) sigter jeg til Mikael Stenmarks udvikling af Ian Barbours term ”dialog” (*dialogue*) fra hans taksonomi, idet Stenmark også relaterer til John F. Haughts udvikling af Barbours taksonomi (Barbour 1990, Haught 1995, Stenmark 2004). På baggrund af Stenmarks fremstilling overført til dette felt mellem medicin og teologi er der tale om en ”svag kontakt” (*weak contact view*), idet der ikke er tale om et harmonisk forhold, om end integrative aspekter er til stede i relationen.

ind med i feltet. Det vil jeg således gøre i 3.2.3., ligesom jeg i Kapitel 7 søger selv at give et beskedent konstruktivt bud på en epidemiologisk analyse.

3.2.2. Undersøgelsesresultater om tro og kræft

I undersøgelser af forholdet mellem tro og sygdom skelner man epidemiologisk mellem risiko- og prognosestudier, dvs. mellem hhv. risici for at blive ramt af bestemte former for livsomstændigheder, eksempelvis sygdom, og prognostiske forhold forstået som de tendenser, der tegner sig, når mennesker *er* blevet ramt af bestemte livsomstændigheder, altså *har* fået stillet en bestemt sygdomsdiagnose.⁴⁴ Nærmere relateret til afhandlingskonteksten vender jeg mig derfor nu mod tendenser i tidligere prognosestudier i tro og kræft. Nærmere bestemt vælger jeg at forholde mig til studier, der undersøger aspekter af menneskers tro i forhold til deres måder at håndtere deres livssituation på efter en kræftdiagnose (jf. begreberne *well-being* og *coping* i 3.2.1). En overordnet gennemgående hypotese i disse empiriske undersøgelser er således, at tro faktisk spiller en rolle i forhold til måder at håndtere den kræftsygdom, som er forbundet med en potentiel livstrussel i form af risiko for metastaser og recidiv. I mange af de (ofte psykologisk orienterede) mål for religion/spiritualitet (R/S) ligger implicit den antagelse, at brugbarheden kommer til udtryk i klare værdier, mening og formål, trøst og håb (jf. review hos Mytko & Knight 1999, Stefanek et al. 2005, Thuné-Boyle et al. 2006, Visser et al. 2010, Schreiber & Brockopp 2012). En lang række internationale såvel kvantitative som kvalitative prognosestudier viser således målbare signifikante sammenhænge mellem kræfttramtes tro på den ene side og deres håndtering af sygdomssituationen og den af sygdommen medførte lidelse på den anden side. Som det vil fremgå af det følgende, bekræftes dette billede af systematiske review, der gradvis og i takt med gennemførelsen af flere og flere undersøgelser søger efter præcisere og sikrere konklusioner om tro og kræft på baggrund af forsøg på kategoriseringer af de mange resultater (Mytko & Knight 1999, Stefanek et al. 2005, Thuné-Boyle et al. 2006, Visser et al. 2010, Schreiber & Brockopp 2012).

Således giver Johanna J. Mytko og Sara J. Knight i et review fra 1999 en samlet status for *hele* området mellem R/S og livskvalitet i forhold til kvantitative risiko- og prognostiske studier, hvilket fortæller, at litteraturen på området på dette tidspunkt inden for den seneste tiårige periode er forholdsvis begrænset. For den samlede prognose-litteratur, der vedrører

⁴⁴ I artiklen "Religion and Reduced Cancer Risk – What Is the Explanation? A Review" (Hoff et al. 2008) har jeg sammen med andre forfattere nærmere beskrevet forskning i tro og kræft, som relaterer sig til risikostudier.

mental funktion og demografiske variabler, rapporterer forfatterne, at R/S-variabler ser ud til at forbedre psykologisk velbefindende og derigennem får indirekte betydning for det fysiske velbefindende. R/S er blevet associeret med lavere niveauer af depression, angst og håbløshed (Carson et al. 1988, Kaczorowski 1989, Mickley et al. 1992, Genia 1993, Pargament et al. 1998) samt en højere grad af mening og formål med livet, personlig udvikling, kontrol, lykke og tilfredsstillelse (Yates et al. 1981). R/S synes at tilvejebringe succesfulde coping-strategier, som beskytter mod skadelige virkninger af stressfyldte livsbegivenheder (Pargament et al. 1990, Williams et al. 1991). Nogle former for religiøs coping tyder dog på at føre til ringere psykologisk funktion (fx at bede for et mirakel eller stille spørgsmål ved Guds kærlighed). Dertil kommer, at alder og køn, der er blevet forbundet med religiøst velbefindende, har ført til blandede og inkonsistente resultater, som antyder, at forskellige former for R/S kommer til udtryk hos unge og ældre, hvor ældre rapporterer større grad af religiøsitet og unge en højere grad af spirituelle overbevisninger (fx Kaczorowski 1989). Ligeledes har civil status, uddannelse, indkomst, etnicitet og religiøs tilknytning vist en sammenhæng med højere grad af R/S-overbevisninger og -praksis (fx Kaczorowski 1989 og Holland et al. 1999). Sammenhænge mellem R/S og velbefindende tydede på, at en højere grad af R/S var forbundet med en højere grad af velbefindende (fx Baider et al. 1999).⁴⁵ Undersøgelserne om R/S og håndtering af kræft var således på dette tidspunkt til at overskue.

Stefanec et al. (2005) kategoriserer ligesom Mytko og Knight (1999) undersøgelserne efter helbreds faktorer og supplerer med nogle nye studier, som overvejende viser positive fund for sammenhængen mellem R/S og håndtering af kræft (fx Brady et al. 1999, Nairn & Merluzzi 2003, Nelson et al. 2002). Forfatterne pointerer her, at undersøgelser om R/S og håndtering af kræft fortsat er temmelig begrænsede. Til forskel fra de andre review, som jeg her præsenterer, kastes et blik på kvalitative studier, der viser sig – ikke overraskende – at anvende endnu mere varierede materialer og metoder. De kvalitative studier bekræfter alle, at R/S *har* betydning i forhold til håndtering af kræftsygdom (fx Feher & Maly 1999, Halstead & Hull 2001 og Strang & Strang 2001). Ifølge Stefanec et al. er disse former for studier lovende, fordi de indikerer muligheder for at raffinere R/S mere i forhold til endnu mere strukturerede strategier af de R/S-spørgeskemaer, som han i et udvalg har optegnet som hyppigt anvendte inden for feltet. På baggrund af en lang række signifikante såvel som non-signifikante kvantitative resultater, er forfatteren dog ikke umiddelbart selv overbevist om, hvorvidt der alligevel kan konkluderes sammenhænge mellem R/S og

⁴⁵ Et supplerende og mere dybdegående bidrag i forhold til gennemgang af en del af de nævnte undersøgelser og spørgeskemaer i Mytko og Knight (1999) kan læses hos Plante og Sherman (2001).

eksempelvis håndtering af kræft; *hvis* forbindelser eksisterer, er de særdeles komplekse (Stefanec et al. 2005: 455).

Dertil følger sig de senere mere specificerede review, der i høj grad betoner det blandede og svært systematiserbare landskab i forhold til studier af sammenhænge mellem R/S og kræft. Thuné-Boyle et al. (2006) gennemgår 17 studier, der undersøger en potentiel gavnlig eller skadelig effekt af ”R/S-coping” (se 3.2.1.) i forhold til forskellige former for mental funktion, og som understøtter de af Mytko og Knight allerede påpegede blandede resultater i forhold til R/S-coping. Syv studier viste her en gavnlig effekt; tre studier viste, at R/S-coping havde en skadelig effekt; og syv studier viste ingen effekt.⁴⁶

Hvor Thuné-Boyle et al. koncentrerer sig om R/S-coping, kaster Visser et al. (2010) sig over forholdet mellem ”spiritualitet” (stikordene: *spiritual/meaning*) og ”velbefindende” (stikordene: *quality of life/well-being/distress/depression/anxiety/coping/adjustment/social support*), der nu ikke længere er et smalt felt (jf. Stefanec et al. 2005): forfatterne er nu i stand til at samle viden fra 40 studier. I visse af disse undersøgelser indgår der en anden psykologisk blandingskonstruktion, *spiritual well-being*, hvor R/S operationaliseres gennem udsagn om spirituelle følelser af velbefindende. Resultaterne om spiritualitet og velbefindende inddeler Visser et al. (2010) i hhv. undersøgelser, der måler forhold mellem ”spiritualitet og velbefindende”, og dem, som måler ”livsmening og velbefindende” (Visser et al. 2010: 566-567). Forfatterne konkluderer, at hovedparten af fund bekræfter en sammenhæng mellem R/S og en højere grad af velbefindende – om end der tages forbehold for, at der ikke kan drages yderligere konklusioner om, hvordan disse forhold nærmere hænger sammen.⁴⁷ 31 ud af 36 tværsnitsundersøgelser fandt således positive sammenhænge, mens fire longitudinelle undersøgelser rapporterede blandede resultater. Ud af 26 undersøgelser, der er defineret som målinger mellem ”spiritualitet og velbefindende”, viste 23 en positiv sammenhæng. Visser et al. gør tillige opmærksom på, at 13 studier ud af de i alt 40 undersøger ”separate aspects of spirituality and well-being”, dvs. at de i en eller anden grad overhovedet nuancerer de udsagn, som indgår i det anvendte mål for R/S (Visser et al. 2010: 569).

Hvad der således falder i øjnene i forhold til de litteratur-afspejlende review er – til trods for den voksende mængde af undersøgelser inden for området mellem R/S og håndtering af kræftsygdom – at enkeltundersøgelserne, og dermed også reviewene, overordentlig sjældent

⁴⁶ Da jeg ikke yderligere kommer ind på eller anvender R/S-coping-konstruktionen i afhandlingen, henviser jeg til Thuné-Boyle et al. 2006 vedrørende referencer på de i reviewet angivne fund.

⁴⁷ En del af de undersøgelser, som er behandlet hos Visser et al. 2010, fremgår af undersøgelsesreferencer, der findes i Kapitel 7.

giver nogen form for opmærksomhed til differentiering af anvendte spiritualitets- og meningsparametre i forhold til, hvilke *tilgange* til tro og *trosmåder*, der er tale om, dvs. med hvilket *indhold* de generelle termer om R/S overhovedet er forbundet.

Frem for at udvikle et blik for differentiering, fastholdes opmærksomheden på en opdeling mellem, hvad der kan kategoriseres som hhv. religions- og spiritualitetsundersøgelser. Et nyligt review af Schreiber og Brockopp (2012) zoomer yderligere ind på de forhold, som er blevet behandlet hos Visser et al., og gennemgår et udvalg af 18 studier af sammenhænge mellem R/S og velbefindende hos brystkræftoverlevende, idet R/S-studierne – inddelt i nogle forholdsvis uklare kategorier af ”religion” (”related, but somewhat separate from, spirituality”, 2012: 85) og ”spirituality” (”without reference to God or to specific religious practices”, 2012: 92) – viser ”limited relationships” (2012: 82). Heller ikke i dette review giver de reviewede undersøgelser mulighed for en yderligere granskning i måder, R/S adresseres på. Forfatterne konkluderer, at religion i forhold til velbefindende er forbundet med en positiv retning, ligesom spiritualitet tenderer til at være forbundet med øget grad af velbefindende (2012). I slående lighed med andre undersøgelser og review pointeres det: ”Given the three variables [religion, spirituality & psychological wellbeing], the strength and clarity of relationships are not clear” (Schreiber & Brockopp 2012: 82).⁴⁸

Alle de ovenfor refererede metaundersøgelser samt majoriteten af enkeltstudierne konstaterer kompleksiteten i forholdet mellem tro og kræft. Hvad der på den anden side også kendetegner både enkeltstudierne og de samlende metaundersøgelser er, at differentieringer af R/S fortoner sig i sygdoms- og håndteringssituationen; R/S opgøres i stedet langt hen ad vejen i rå skalaer og rigide opdelinger. Med andre ord hører det til sjældenhederne, at det indhold, der forudsættes i R/S, overhovedet undersøges. I stedet anvendes generelle paraplybegreber som fx ”religiøs”, ”tro”, ”spirituel”, ”fredfyldthed” og ”mening”. Undersøgte differentieringer af trosmåder findes stort set ikke i landskabet.

Med til billedet af videnskabeligt publicerede empiriske undersøgelser om tro i forbindelse med en kræftdiagnose hører et beskedent antal danske undersøgelser, der krydser med linjer i denne afhandling og som nævnes, selv om de i andre henseender ligger forholdsvis langt fra denne afhandling i forhold til emner, tilgange og metoder. Samtidig stikker de ud fra resten af den gennemgåede litteratur i dette afsnit.

Med en medicinsk tilgang er der blevet gennemført en spørgeskemaundersøgelse blandt 1518 kræftpatienter, som viser, at ud af

⁴⁸ Mere detaljeret om enkeltundersøgelser af kræfttramtes tro og deres håndtering af sygdomssituationen, se Kapitel 7.

17 procent, som har svaret ”ja” til, at de ”har savnet rådgivning mm. i forhold til åndelige, spirituelle eller religiøse overvejelser”, har 32 procent svaret, at kræftsygdommen ”i høj grad”/”i nogen grad”/”kun lidt” ”har givet anledning til åndelige, spirituelle eller religiøse overvejelser” (Grønvold et al. 2006: 200-203). Ud fra en psyko-onkologisk tilgang er der i forbindelse med et studium i brug af komplementær og alternativ behandling (CAM)⁴⁹ blevet undersøgt tro blandt danske brystkræftpatienter, hvor 47 procent ud af 3128 deltagere svarede, at de havde en ”entydig” (dvs. ”ja”) ”tro på Gud eller en højere magt” (TGM), og 36 procent svarede, at de havde en ”tvetydig” (dvs. ”lidt”) TGM (Pedersen 2009). Undersøgelsen viste, at 65 procent af kvinderne med ”entydig” eller ”tvetydig” tro oplevede, at deres tro i nogen grad havde indflydelse på deres livskvalitet. Undersøgelsen fandt desuden statistisk signifikante, positive sammenhænge mellem TGM og CAM, hvorimod sammenhænge mellem CAM og velbefindende ikke blev undersøgt/rapporteret.⁵⁰ To kvalitative undersøgelser med forskellige religionssociologiske tilgange viser hhv. religiøse forandringer i forhold til religiøs coping og konversion blandt danske hospitalsindlagte kræftpatienter (Ausker 2012), og hvordan tro og meningsorientering kommer til udtryk i forbindelse med rehabilitering af danske kræftpatienter fortolket gennem Charles Taylors filosofi (Hvidt 2011).⁵¹ I randområdet af feltet om tro og kræftsygdom findes tillige en spørgeskemaundersøgelse, der adresserer ”religiøsitet og eksistens” blandt 480 danske hospitalsindlagte patienter og deres pårørende (Ausker et al. 2008). Antallet af eventuelle kræftpatienter er her ukendt. Undersøgelsen viser, at deltagerne angiver en intensivering af deres eksistentielle tanker og religiøse liv under sygdom og hospitalsindlæggelse.

Samlet afspejler undersøgelserne ovenfor store vanskeligheder med at konkludere en overordnet systematik i fund om tro og kræft, ligesom det gælder for resten af tro og helbred-feltet. Som ovennævnte review viser, er de positive fund i overtal. Fundene viser samtidig meget forskellige mønstre, ikke mindst grundet meget forskellige definitioner af både religion og spiritualitet, hvilket er det, der vækker størst hovedbrud i review såvel som i enkeltstudiers indledninger, diskussioner og konklusioner. Samtidig er den rolle, som de specifikke komponenter spiller, uklar i den forstand, at ikke mindst årsag/virkning-forholdet netop *ikke* afslører sig.

⁴⁹ Dette undersøgelsesfelt kaldes internationalt *Complementary and Alternative Medicine* (CAM).

⁵⁰ Da afhandlingens epidemiologiske analyse ikke relaterer til CAM, vælger jeg ikke at komme nærmere ind på epidemiologiske fund hos Pedersen et al. 2009.

⁵¹ Da afhandlingens analyser ikke relaterer sig til det psykologiske begreb om ”religiøs coping” eller et sociologisk begreb om ”konvertering”, ligesom de ikke relaterer til sekulariseringsteori, vælger jeg ikke at redegøre nærmere for de kvalitative fund hos Ausker (2012) og Hvidt (2011).

Midt i den overvældende mængde af data og resultater, hvor hver enkelt undersøgelse bidrager med endnu nye detaljer og forskelle, rejser sig derfor igen og igen krav om mere *ensrettede* definitioner af R/S og derigennem mere fyldestgørende operationaliserede R/S-mål, som *nøglen* til mere endelige forklaringer og beviser på forholdet mellem tro og kræft. Kritikpunkter, som jeg allerede har anslået gennem Sloans påpegninger (se 3.2.1.), adresseres ligeledes i reviewene på kræftområdet. Der peges gennemgående på, at studierne er kritisk små,⁵² på manglende kontrol af variabelers mulige indflydelse på resultaterne i forhold til bl.a. sygdomsstadier, behandling og social støtte, og på overlappende forhold mellem R/S-mål og mål af håndtering (Mytko & Knight 1999, Stefanek et al. 2005, Thuné-Boyle et al. 2006, Visser et al. 2010, Schreiber & Brockopp 2012).

Jeg ønsker på baggrund af ovenstående forskningsresultater naturligvis ikke at rejse tvivl om den store grad af usikkerhed, der er forbundet med undersøgelser af sammenhænge mellem tro og kræft, ligesom jeg selvsagt anerkender nødvendigheden af, at kriterier om cancerspecifikationer og andre biologiske eller psykosociale faktorer, i forhold til at kunne redegøre for influerende faktorer, må og skal rejses som nødvendige krav og kritikker i forhold til epidemiologisk præcision. Hvad jeg i næste afsnit imidlertid med en *teologisk* interesse ønsker at fokusere på er, at mange af undersøgelserne bliver låst fast af enhedslogiske helhedsdefinitioner af begreberne ”religion”/”religiositet” og ”spiritualitet” som rene og afgrænsede kategorier. Gang på gang efterlyses definitioner og mål, som skal være *dækkende* for R/S – som helhedsmål. Det konstateres gentagne gange, at fundamentale begrebsdefinitioner af R/S i de enkelte undersøgelser oftest er fraværende, diffuse eller uden konsensus (jf. ovenstående review). Det sker samtidigt med, at hver enkelt undersøgelse ofte kommer med konklusioner om R/S *som helhed* på baggrund af de forskellige R/S-mål i forhold til specifikke aspekter af kræftsygdom og håndtering heraf. Der er her tale om monodoksier og stereotyper.

3.2.3. Flerhed og enhedslogik i ”religion” og ”spiritualitet”

Som det fremgår ovenfor trækkes der i tro og helbred-litteraturen fortrinsvis på de to hovedbegreber, ”religion” og ”spiritualitet”, med henblik på at operationalisere tro. Der findes talrige definitioner af såvel religions- som spiritualitetsbegreber.⁵³ Det er her imidlertid hverken

⁵² Eksempelvis oplyser Thuné-Boyle (2006: 160), at gennemsnitsstørrelsen af de inkluderede studier var 73 kræftpatienter (rangerende fra 10 til 369).

⁵³ Se herom samlede fremstillinger af eksempelvis Kunin (2005), Pals (2006) og Sheldrake (2005). Om spiritualitetsbegrebet i tro og helbred-forskning, se eksempelvis Bash (2004) og Paley (2007, 2009); se tillige Lucy Bregans artikel ”Defining Spirituality: Multiple Uses and Murky Meanings of an Incredibly Popular Term” (2004)

formålet at give idéhistoriske redegørelser for disse begreber eller at forsøge at redegøre for de mangfoldige variationer af citerede R/S-definitioner eller R/S-mål, som er blevet anvendt i undersøgelser af tro og kræft.⁵⁴ Hvad jeg i stedet ønsker at pege på, er de logikker, som præger forskning i tro og sygdom. Formålet med dette afsnit er således at fremskrive tendenser i de teoretiske diskussioner i tro og helbredslitteraturen og sammenkoble disse med operationaliseringer, der finder sted i den empiriske litteratur angående sammenhænge mellem tro og kræft.

Som følge af epidemiologiens tiltagende forfinede metoder efterstræbes en større differentiering i forhold til kræftsygdom og kræftsygdomssituation i undersøgelser af tro og kræft. Trods opmærksomhed på de forskelligartede mentale og fysiske faktorer, som spiller ind, når mennesker er blevet ramt af kræftsygdom, præges feltet af forestillinger om begreber, der menes at kunne favne *hele* troen, det vil nærmere sige hele religionen/religiøsiteten og spiritualiteten ud fra et ønske om at kunne påvise universelle forhold om sammenhænge. Når jeg her hævder, at forestillinger om religionen og spiritualiteten som helhed gør sig gældende, er det naturligvis ikke ensbetydende med, at R/S ikke undersøges ud fra et hav af forskellige konstruktioner. Blandt publicerede instrumenter om R/S, som anvendes i medicinske populationer, findes selvrapport-baserede spørgeskemaer, som måler fx *intrinsic/extrinsic religiosity*, *spiritual well-being*, *existential well-being*, *spiritual experiences*, *spiritual involvement*, *religious coping*, *religious beliefs* og *religious practices* eller endog det mere specifikke *relationship with God*. I lyset af de forskellige mål har der udspillet sig heftige diskussioner inden for feltet for at komme til klarhed om, hvad det egentlig giver mening at måle i forhold R/S og hvad der menes at være *dækkende* begreber, når forholdet mellem tro og sygdom skal undersøges empirisk. Jeg vil her fremdrage to modstridende diskurser, der markerer sig i diskussionen, idet den ene fremhæver ”religion” som det ledende begreb og den anden ”spiritualitet”.

Som eksponent for religionsdiskursen står blandt andre Harold G. Koenig. I den før omtalte *Handbook of Religion and Health* har han og medforfatterne opstillet en i feltet hyppig anvendt karakteristik af og skelnen mellem religion og spiritualitet på følgende måde:

om udvikling af spiritualitetsbegrebet – fra *Jewish Prayer Book* over bl.a. Walter Principe og Paul Tillich til Robert Bellah.

⁵⁴ Vedrørende anvendte spørgeskemaer og skalaer i tro og helbred-forskningen, se fx Koenig et al. 2001, 2012 samt gennemgåede review i 3.2.2.: Mytko & Knight 1999, Stefanek et al. 2005, Thuné-Boyle et al. 2006, Visser et al. 2010 og Schreiber & Brockopp 2012.

Religion is an organized system of beliefs, practices, rituals, and symbols designed (a) to facilitate closeness to the sacred or transcendent (God, a higher power, or ultimate truth/reality) and (b) to foster an understanding of one's relationship and responsibility to others in living together in a community (Koenig et al. 2001: 18).

Spirituality is the personal quest for understanding answers to ultimate questions about life, about meaning, and about relationship to the sacred or transcendent, which may (or may not) lead to or arise from the development of religious rituals and the formation of community (Koenig et al. 2001: 18).

Typisk betyder denne skelnen, at "religion" forstås som knyttet til et bestemt institutionelt defineret fællesskab og "spiritualitet" til bredere ikke-institutionelle, individuelle anliggender. Forfatterne illustrerer forholdet mellem de to begreber gennem en figur, hvor religion placeres som *kernen* (en indercirkel) i spiritualitet (Koenig et al. 2001: 19). Håndbogens fremstilling viderefører og udvikler Koenig i et samarbejde med teologen David E. Hall og psykiateren Keith G. Meador. Sammen advokerer de for kontekstualiseringer af den spiritualitet, der altid er relateret til en bestemt religion (Hall et al. 2004: 394, 2008a: 368). Til forskel fra eksempelvis psykologerne Zinnbauer og Pargament (2005), der med begrebet om "det hellige" (*the sacred*) fastholder en religiøs kerne gennem en forestilling om universel religion/religiositet (2005: 36), er argumentet hos Koenig et al., at R/S ikke eksisterer, uden at R/S taler ind i en bestemt kontekst. Koenigs diskurs går dermed imod strømningen af "generiske", dvs. almene, neutrale mål af R/S. En måling af almen spiritualitet måler ifølge Hall et al. nærmere "det modsatte", nemlig det sekulære (2008a: 368) – en måleenhed som dog kan fungere som et slags supplement til kontekstualiserede religions-måleredskaber (Hall et al. 2008a: 371-372).⁵⁵ Man skal derfor gå efter at udvikle mål "in specific, theologically *relevant* contexts" (Hall et al. 2008b: 134 – min kursivering).

Hvad der nærmere ligger til grund for denne antigeneriske og teologisk kvalificerende position, mener jeg delvist lader sig forstå gennem Shumans og Meadors kritiske fortolkning, hvor sidstnævnte forfatter senere hen har skrevet artikler med Koenig og Hall (2004, 2008ab, 2010). *Heal Thyself* taler om "a downward Spiral toward a generic Spirituality and an Instrumentalized Deity" (Shuman og Meador 2003: 44). Med reference til Karl Barths *Kirchliche Dogmatik* skriver Shuman og Meador:

The Christian is called to respect life not because life is as such an absolute good [...] but that it always and everywhere comes from God and belongs to God. The

⁵⁵ Hall et al. formulerer det på den måde, at der med spiritualitetsbegrebet blot er tale om, at ét religionsbegreb udvides til mange religioner, en påstand, der argumenteres for med henvisning til Bellahs begreb om "Sheilaism" (Hall et al. 2008b: 156, med henvisning til Bellah et al. 1985).

recognition that life belongs to God calls upon us to treat it as a "loan and a blessing". [...] "For health, like life in general, is not an eternal but a temporal and therefore a limited possession." Human life, in spite of its plasticity, has proper limits, and the transgression of those limits is potentially idolatry (Shuman & Meador 2003: 104, 107, med henvisning til Barth [1951] 1961: 324, 340, 371, 588-589).

Hermed italesættes en tro på den kristne Gud, som knytter sig til en historisk begivenhed og forbliver radikalt fri af og altid hinsides kultivering. Det er denne tro, som et begreb om almen religion eller spiritualitet søger at kultivere gennem en menneskelig magt (Shuman & Meador 2003: 95). "Religion as such" er problematisk, fordi den altid er modtagelig for selvsupplering i en bredere kultur, hvori den eksisterer (Shuman & Meador 2003: 96). "Religion som sådan" er med andre ord "conditioned by nature and climate, by blood and soil, by the economic, cultural, political, in short, the historical circumstances in which [one] lives" (Shuman & Meador 2003: 96, med henvisning til Barth [1938] 1956: 316). Religion formes – i denne barthianske fortolkning – i enhver form for kultur blindt af de praktikker, som den tager bolig i – og står derved i fare for at tale og agere på vegne af Gud.

I forhold til Hall et al.s empiriske tilgang er en sådan slags teologisk fortolkning først og fremmest ensbetydende med at insistere på de konkrete religioner, tro finder sted i. Forfatterne taler dermed for en kulturel-lingvistisk tilgang til undersøgelser i tro og helbred, som taler ind i forskellige aspekter af tro lige fra kirkegang over intensitet, overbevisninger, tilgivelse og spirituelle erfaringer (Hall et al. 2004: 394, 2010: 168-171). Hvad der i lyset af Shumans og Meadors fortolkning ikke overraskende viser sig hos Hall et al., er imidlertid et begreb om kristendom, der eksklusivt bindes op på et fundamentalt indhold om Gud, en bestemt institutionel kontekstualiseret ortodoksi som det, der opstilles som adskilt fra almene og flydende religions- og spiritualitetsbegreber. Som en teologisk *relevant* kontekst fremlægges i den ånd et operationaliseret spørgeskema om religiøsitet blandt episkopale kirkemedlemmer – et spørgeskema, hvor trosudsagnene udelukkende handler om en hinsides Gud og er henvendt til et kirkeligt fællesskab (Hall 2010: 168-171). Hall et al. præsenterer altså kontekstualiseret religion, som definerer sig gennem medlemskab af et kirkesamfund, hvor institutionelle ritualer og institutionel deltagelse sætter rammerne som *troen*. Hall et al.s operationalisering efterlader dermed spørgsmål om, hvorvidt en sådan eksklusiv tilgang rent faktisk måler episkopal-medlemmers tro *i dagligdagen*, eller om den nærmere afspejler en stereotyp forestilling om, hvad kristen tro i en levet hverdag er eller burde være.

Parallelt med forandringer i litteratur og populærkultur i øvrigt viser der sig den anden og betydeligt mere fremtrædende R/S-diskurs, som Koenig,

Hall med andre så tydeligt lægger afstand til. Den fremhæver et spiritualitetsbegreb, som dækker individuelle forhold om tro i bred forstand, og hvor gudstro ikke italesættes specifikt. Spiritualitetsmål synes dermed at tage hånd om og give mulighed for at inkludere forskellige aspekter af menneskelivets tilværelsesforhold, som ikke nødvendigvis italesætter bekendelser af en bestemt religion, gudstro eller erfaring af det hellige. Med ønsket om tillige at tage højde for en multikulturel kontekst og dermed undgå favorisering af én religiøs-kulturel kontekst frem for en anden, går diskursen således hånd i hånd med forestillingen om, at målene ”i sig selv” skal være befriede for enhver besnærende kontekstafhængighed angående tro. Den norske teolog Hans Stifoss-Hanssen, der tager afstand fra Pargaments begreb om ”det hellige” som centralt for spiritualitet, argumenterer således på baggrund af en skandinavisk/europæisk kontekst for et endnu bredere defineret spiritualitets-begreb (1999). Han fremdrager her den svenske livsanskuelsesforskning, hvor teologi og religionsvidenskab arbejder tæt sammen med religionspsykologi og som opererer med begrebet ”livsanskuelse” (se 2.2.1.1.). Det underliggende princip består her i at forstå livsanskuelser, inklusive religion, som et almenmenneskeligt behov for at forstå og fortolke livsbegivenheder (Stifoss-Hanssen 1999: 30).

Fra en amerikansk kontekst er psykologen Bill Breitbart fortaler for generisk spiritualitet, idet han hævder at spiritualitet – til forskel for religion – dækker over de grænseoverskridende forhold i tilværelsen, som findes i såvel en religiøs som en sekulær tilgang (Breitbart 2007: 106). Der er således tale om en term, hvor der er plads en ”ikke-religiøs” spiritualitet (McGrath 2005: 217 ff). Den svenske psykolog Pär Salander advokerer derfor for helt at opgive begrebet spiritualitet i forbindelse med tro-og-kræft-undersøgelser, idet han mener, at eksistentielle temaer, ikke mindst i den amerikanske litteratur, omklamres af et historisk, religiøst-ladet begreb om spiritualitet, som han på ingen måde finder genkendelig i et ”sekulært” skandinavisk landskab (Salander 2006: 648, 2007: 261).⁵⁶

Det er således muligt at læse spiritualitetsdiskursens ærinde som en udvidelse af en for snæver ramme, når det gælder om at forstå, hvad levet tro er. Den forsøger gennem universelle udsagn at rumme tilværelseserfaringer, som naturligvis altid er bundet til en kontekst – som regel en kristen kulturel kontekst – men som ikke i menneskers dagligdag udtrykkes gennem et forhold til det ”rene” hinsides. Religion sættes med andre ord ”udenfor” for at kunne skabe plads til immanente forhold.

⁵⁶ I en dansk kontekst er der på skitseplan blevet budt ind med et begreb, der – i forsøget på at kunne imødekomme begge diskurser – søger at favne en endnu bredere *helhed* gennem begrebet *existential meaning-making* (Cour & Hvidt 2010), hvorved der enhedslogisk udskilles *tre* domæner, et ”sekulært”, et ”spirituelt” og et ”religiøst”.

Begge diskurser forsøger således på forskellige måder at favne hverdagstroens multiple udtryk. Spiritualitetsdiskursen ønsker at inkorporere et så bredt begreb som muligt med forestillingen om at kunne dække ”det hele” i forhold til både religionen – eller kristendommen (eksempelvis *den* episkopale kristendom) – og spiritualiteten. Denne forestilling afføder, at man ser sig nødsaget til at sætte skel mellem det, som er, og det, som ikke er religion, gennem stereotype forestillinger om, hvad (levet) kristendom, religion eller spiritualitet er. Med en lignende logik hævder religionsdiskursen forestillingen om én kerne, specifik eller ej, hvorved en fundamental tro eller religiøsitet ”i sig selv” udskilles fra det immanente og såkaldt sekulære. Enhedens logik bevirker, at der konstant er noget, der ikke passer ind, noget, der stikker ud og som ikke kan rummes i En – i helheden – og derfor ekskluderes. Enten fremhæves én bestemt ortodoksi, eller også fravælges den faktiske kultur-kristne kontekst. I *begge* diskurser findes således stereotype forestillinger om den religion, specifik som generisk, som fra hver sin side fortrænger det utilpassede.

Jeg vil nu vise, hvordan enhedslogikker afspejler sig på tværs af de to diskurser i det, som jeg har valgt at betegne som ”tre monodokse trends”, der på forskellige måder operationaliseres i undersøgelser inden for den empiriske forskning i tro og kræft. De følgende undersøgelseseksempler er alle repræsenteret i de ovenfor nævnte reviews (se 3.2.2.) og undersøger kræftpatienters tro i forhold til deres mentale velbefindende og håndtering af kræftsygdom.

Den første trend anlægger et ”traditionelt”⁵⁷ perspektiv på operationaliseringen, hvor religion bliver forstået som et ”broad-band construct”⁵⁸ eller paraplybegreb, som ikke eksplicit adskiller sig fra spiritualitet, hvilket betyder, at religion og spiritualitet her anvendes i flæng. De følgende fire studier undersøger således R/S gennem helhedsmål. Cotton et al. (1999) målte forholdet mellem spiritualitet og håndtering af kræftsygdom ved at anvende to skalaer, der går på tværs af religion og spiritualitet samt et enkelt generaliserende spørgsmål: ”Do you have an active religious practise?” Hvor den ene skala foregiver at måle generisk spirituelt velbefindende gennem tre dimensioner, mening (*meaning*), fredfyldthed (*peace*) og tro (*faith*), der samlet måler ”more internally-based constructs” (FACIT-Sp),⁵⁹ måler den anden skala (*Principles of Living Survey* (PLS)) ”more on external factors”, som indeholder udsagn om ”religiøs praksis” (dvs. religiøs opførsel) samt ”tilgivelse”, ”forhold til andre” og ”naturen” – ligeledes målt gennem én score. Hvor hverken ”aktiv religiøs praksis” og ”ikke-aktiv religiøs praksis” viste en sammenhæng, observerer forfatterne, at begge skalaer måler et positivt resultat, om end

⁵⁷ Zinnbauer & Pargament 2005: 22.

⁵⁸ Zinnbauer & Pargament 2005: 22.

⁵⁹ Nærmere om dette mål, se 5.2.3.2.

den ene sammenhæng (PLS) er svagere end den anden (FACIT-Sp) (Cotton et al. 1999: 434). Cotton et al. konkluderer dermed, at ”internt baseret spiritualitet er et stærkt begreb i forhold til indflydelsen på håndtering af kræft” (Cotton et al. 1999: 334).⁶⁰ Om end der gøres opmærksom på, at skalaerne ikke måler det samme, efterlader undersøgelsen overordnet set et indtryk af, at såkaldt udøvet praksis, der forbinder sig med tro, har mindre betydning end såkaldte ”interne” anliggender. Undersøgelseskonklusionen sker på baggrund af kollaps af kategorier forstået på den måde, at abstrakte udsagn i såvel enkeltspørgsmål som i skalaer sammenfattes i én grå masse – spiritualiteten. Lignende kollaps sker eksempelvis hos Romero et al., som alene måler spiritualitet gennem svar på spørgsmålet ”How spiritual/religious do you consider yourself?” (Romero et al. 2006: 31), som viste en positiv proportionel sammenhæng mellem R/S og håndtering af kræft. Både Holland et al. (1999) og Baider et al. (1999) konkluderer i deres undersøgelser blandede fund om sammenhænge mellem R/S og håndtering af kræft, der under ét mål/resultat inkluderer 54 udsagn om tro – opdelt i hhv. religiøse og spirituelle overbevisninger (*beliefs*).

Den anden trend omhandler kontrasteringer af *religion* og *spirituality*, som allerede antydes gennem eksemplerne ovenfor. I denne trend forstås termene gennem adskillelser, eksempelvis mellem ”substantiveret religion” versus ”funktionel spiritualitet”, ”statisk religion” versus ”dynamisk spiritualitet” og ”institutionel kollektiv religion” versus ”personlig individuel spiritualitet” (Zinnbauer & Pargament 2005: 24-29). Denne dualistiske forståelse tegner tydelige spor af en *bad* eller *negative religion* og en *good* eller *positive spirituality* (ibid.). Om end modstillingerne ganske vist fremhæver forskellige kvaliteter netop qua modstillinger, så er det samtidig tydeligt, at kontrasteringerne – opstillet som inkompatible modsætninger – adskiller dele, der reelt lapper ind over hinanden. Et operationaliseret eksempel herpå findes hos Purnell et al. (2009), som har undersøgt sammenhængen mellem hhv. ”spirituelt velbefindende” gennem en skala (FACIT-Sp)⁶¹ og tre udsagn om ”religiøs praksis” (kirkegang, medlemskab og ”importance of religion and spirituality in your life”; Purnell et al 2009: 170). Forfatterne rapporterer, at ”spirituelt velbefindende” viste en signifikant højere grad af håndtering af kræft, hvor sammenhængen mellem ”religiøs praksis” og håndtering af kræft ikke var signifikant. Følgelig konkluderes, at spiritualitet, som ikke indeholder variabler om religiøs praksis/tro, bedre synes at forklare forbindelser mellem tro og mental funktion end religiøs praksis/tro. Forfatterne perspektiverer følgelig: ”the nonsignificant findings with regard to religious practice suggest a need to conceptually and methodologically

⁶⁰ Min oversættelse.

⁶¹ I anvendelsen af denne skala oversætter Purnell et al. (2009) udsagn, der udgør en *faith sub-scale* i FACIT-Sp, med *religious faith*.

separate religion and spirituality in health research” (Purnell et al. 2009: 176). Således viser der sig en tydelig reproduktion af stereotype forestillinger om trospraksis, som ikke alene udskiller religion, men udskiller den i anden potens gennem et billede af ”religiøs praksis/tro” som det dårlige (jf. Zinnbauer & Pargament 2005), som det, der ikke virker. Et andet eksempel på kontrasteringer findes hos Nelson et al. der på lignende vis konkluderer: ”These results suggest that the beneficial aspects of religion may be primarily those that relate to spiritual well-being rather than to religious practices per se” (Nelson et al. 2002: 213). Også Gall et al. (2009), der undersøger et mere specifikt tros-udtryk i form af gudsbilleder og dermed sætter sig udover kontrasteringer af *religion* og *spirituality*, opstiller modsætninger gennem positive og negative kategorier uden at oplyse, hvilke gudsbilleder der er tale om eller hvordan de karakteriseres som positive eller negative.

Den tredje trend er et perspektiv, som tydeligt afspejler et alternativ, der søger at komme uden om kollaps og reduktive modstillinger ved i stedet at tale om eksempelvis forskellige ”dimensioner”. Med intentionen om at favne R/S som helhed repræsenteres eksempelvis tre dimensioner, *meaning*, *peace* og *faith*, der udtrykker så brede og universelle forhold som overhovedet muligt (se Canada et al. 2008, Whitford et al. 2009, Nelson et al. 2009). Resultatet efterlader imidlertid ofte et negativt billede af trosdimensionen – ofte omtalt som ”den religiøse dimension” – i forhold til de andre dimensioner.

En multidimensionel undersøgelse af Levine et al. (2009) adskiller sig imidlertid i flere henseender markant fra mange andre studier. Ligesom det er tilfældet hos de knap halvdelen af ovennævnte eksempler, som oplyser om religiøst-institutionelt tilhørsforhold,⁶² viser antallet af andre tilhørsforhold end et kristent (22 procent), at undersøgelsesmaterialet overvejende forbinder sig med en kristen kontekst. Forfatterne har valgt at undersøge tro mere differentieret ved for det første at undersøge hhv. ”spirituelt velbefindende” og ”bønspraksis”, hvorved et fokus på et specifik indhold ”opløser” kontrasteringer i R/S; for det andet hentes indhold om bønspraksis gennem kvalitative interviews (om end indholdet kategoriseres uden redegørelse med henblik på kvantificering). Idet bøn fremstår som tværgående praksis i R/S, bliver resultaterne ikke fremstillet gennem enhedslogikker, hvor det ene resultat fortrænger det andet, men præsenteres i stedet som komplementære resultater. Levines undersøgelse er samtidig en markant udvidelse af anvendelsen af kvalitativ undersøgelsespraksis. Frem for enten at fremstille kvalitative undersøgelsesresultater separat eller forstå dem som understøttende i forhold til de kvantitative data (jf.

⁶² Følgende af de gennemgåede ”trend-eksempler” oplyser om religiøst-institutionelt tilhørsforhold: Whitford et al. 2008, Canada et al. 2008, Nelson et al. 2002, 2009, Levine et al. 2002, 2009 og Gall et al. 2009.

Stefanek et al. 2005) sættes disse datas forskellighed (til en vis grad) i forhold til hinanden uden at resultere i hverken kollaps, polariseringer eller ikke-specifikke trosudsagn.

Med enkelte undtagelser er tendensen i de tre trends, (1) at undersøgelsesresultaterne konkluderes ud fra ideer om religion og praksis, som er særdeles snævre, (2) at de specifikke trospraksisser, som ikke alene handler om Guds transcendens, forsvinder i abstrakte udsagn, og (3) at den tilstedeværende specifikke religionskontekst i undersøgelserne nedtones til et minimum eller helt abstraheres bort.

Når et felt opererer med brede tendenser, er reduktionisme til en vis grad uundgåelig som en følge af kvantificerende metoder (Zinnbauer & Pargament 2005: 31). Når man vil gøre forsøg på at vise noget om brede forhold, indebærer det således altid en eller anden grad af ensretning. At forskningsfeltet i tro og kræft, som jeg har søgt at skitsere i dette hovedafsnit, er betinget af de brede strøgs logik, er imidlertid ikke ensbetydende med at forståelser af, hvordan tro eksisterer, ikke skal – eller kan – nuanceres og differentieres. Gennem ovenstående eksempler på de operationaliserede trends i forbindelse med undersøgelser af forholdet mellem tro og kræft har jeg derfor søgt at vise, hvordan enhedslogikker på forskellige måder dukker frem som følge af fasttømrede bestemte forestillinger om, hvad tro er. Bag de gennemgående forestillinger, som findes i tro-og-kræftforskningen om at ensrette undersøgelserne og fastsætte endelige definitioner for R/S, ligger således ideen om en objektiv, neutral sandhed om, hvad tro er. Hvad jeg har forsøgt at vise er, at monodokse logikker afføder abstrakte og kunstige polariseringer mellem god og dårlig, positiv og negativ tro – med andre ord afføder kampe om ”den sande R/S”.

3.3. Hverdagstro og kristendom – en dansk kontekst

Hvor det foregående hovedafsnit skitserede tidligere forskning i hverdagstro med henblik på en specifik kræftkontekst, som fortrinsvis tegnede sig gennem en international, overvejende amerikansk kontekst, vender jeg mig nu mod hverdagstro i en dansk kontekst. Med en fortsat opmærksomhed på pointerne fra hhv. Kapitel 2 og 3.1.1. om monodokse og stereotype fortolkninger som problematiske for forståelser af kristendom og levet tro, vil jeg nu vise, hvordan tidligere dansk forskning har tegnet et billede af hverdagstroens mangfoldighed. I min skitsering af kristendom og levet tro i det danske landskab vil jeg forholde mig til et udvalg af forskellige empiriske og teoretiske fremstillinger af hverdagstro, hvor teologiske bidrag krydser med samfundsvidenskabelige og hvor hhv. kvantitative, kvalitative og metaperspektiverende metoder anvendes.

3.3.1. Teologiske beskrivelser af hverdagstro

Teologisk-monografiske fremstillinger, som inden for de sidste tyve år direkte har adresseret hverdagstro i Danmark, er få. Hvad der markerer sig, er først og fremmest nogle meta-beskrivelser, som fremskriver sekundære fortolkninger af hverdagstroens landskab, som det generelt synes at tegne sig. Jeg vil her fremdrage to teologiske bidrag, som på meget forskellig måde tager udgangspunkt i kirkens fremtrædelsesform(er) som et kulturmøde. Kirkehistorikeren Jørgen I. Jensen fortolker således mødet mellem menneskers spørgende religiøse interesse og kristendommen som historisk størrelse gennem en poetisk beskrivelse af den eksisterende kristendom, som han italesætter som *Den fjerne kirke* (1995):

Den kirke, mennesker går ind i juleaften, er jo den samme bygning, som de ellers holder sig på afstand af, præsten er også den samme – alligevel er alt ændret, den fjerne kirke er for en kort tid blevet et med den jordiske kirke [...]. Den fjerne kirke som indre størrelse er stadig tilstede, også når øjeblikkets lysglimt er forsvundet. Men oplevelsen af den levende ophøjede kirke med lys og lyd er sunket ned mod underbevidsthedens mange labile og bølgeformede indtryk, uden at den har mistet sine konturer. [...] Den historisk aflejlrede kristendom – ”den anden kristendom” – viser sig at være noget helt andet end oplevelses- og vækkelses-kristendom, noget helt andet end teologiske synspunkter. Det er kristendommen som ”kulturel” størrelse, der ligger under havoverfladen, mens kristendommen hos de kirkeligt og teologisk interesserede kun udgør den lille synlige del af isbjerget. [...] [Det er] en kristendom der bevæger sig i det historiske dyb [...] (Jensen 1995: 11-12).

Der er med Jensens beskrivelse tale om, at kristendommens væld af historier i utallige former og med æstetiske udtryk taler ind i menneskers personlige livsanskuelser og tro. Kristendom folder sig mytisk ud, idet den interagerer med den enkelte gennem kulturhistorien og samtidig gives et synligt og håndgribeligt udtryk gennem teologi og kirke uden at de to sfærer kontrasteres – om end Jensen forstår sin *egen* rolle som den, der gennem klassisk kristendom opsøger kultur uden for kirken, i kontrast til teologi og kirke (Jensen 1995: 44). Jensen *viser* ganske enkelt den komplekse bevægelse i forholdet mellem individ og kirke: i beskrivelsen af kristendommen som historisk størrelse bruser utallige tekster op til overfladen, idet de forbindes med samtidssvarende intense erfaringsfortolkninger. Flerheden *vises* her i imponerende grad som kristendommens ressource (jf. Keller & Schneider 2011: 1).

Ligesom Jensen fortolker også teologen Niels Henrik Gregersen i et kirkehistorisk og samtidsteologisk perspektiv forholdet mellem to sfærer: kirke- og kulturkristendom (1996). I Gregersens fortolkning er der tale om et dobbeltgreb, hvor forholdet mellem hverdagstro og kristen kirke reflekteres ganske anderledes end hos Jensen, idet mødet her beskrives som et tosidigt forhold. Hvor Jensen lægger vægt på de mange impulser og

flerheden i forholdet, har Gregersen først og fremmest fokus på forskelligheden i bevægelsen mellem de to sfærer, som ikke kan leve uden hinanden og i den forstand er uadskillelige. Med begrebet om *Den dobbelte kristendom* (1996) argumenterer Gregersen for, at kristendom – til forskel fra før oplysningstiden – i dag har forgrenet sig i en kirkelig og ukirkelig retning, som lever i et tæt symbiotisk og dog spændingsfyldt forhold til hinanden. Gregersen påpeger således i forhold til Jensen, at nerven i kirken ikke alene ligger i det ”fjerne” historiske, men i høj grad i det universelle og potentielt allestedsnærværende (Gregersen 1996: 48). Kirken er med andre ord til som helt tæt på. Med ideen om en fjern kirke er der, ifølge Gregersen, tale om et ”kollaps” (Gregersen 1996: 57) – mellem Helligånd og historie, dåb og danskhed – hvor historiens evangelium bliver identificeret med den nationale kultur (Gregersen 1996: 57-58). Gregersens bekymring er dermed ikke samtidens mangfoldige hverdagstrosudtryk og -fortolkninger som sådan, men selve den identifikation af kirke- og kulturkristendom, som foreligger med Jensens begreb om ”den fjerne kirke”. Gregersens fortolkning bidrager således med en overbevisende fremskrivning af klarhed i netop afgørende forskelle mellem sfærene – forskelle, som i og med mangfoldigheden i sig selv står i fare for at sløres i mængden.

Til forskel fra Jensen, som fortolkede kulturkristendommen udenom kirken som institution gennem en klassisk kristen position, beskriver Gregersen i stedet et forhold, hvor den ukirkelige kristendom karakteriseres ud fra og gennem en direkte sammenligning med den kirkelige kristendom. Hvad der ikke desto mindre er et fællestræk hos Jensen og Gregersen, er den bestemte entalsform for kristendom. Enten som *den* fjerne kirke, der sættes fri fra institutionen, hvorved alt smelter sammen som kristendom. Eller som *den* dobbelte kristendom, der betinges af institutionen, hvorved hverdagstro fremstår som et sløret og uklart billede af en klar kristendom.

Med en bevidsthed om, at religion i dag eksisterer i flydende og sammenblandede former, søger Hans Raun Iversen at udarbejde et praktisk-teologisk bud på en karakteristik af hverdagstro. I et bidrag til en antologi om *Gudstro i Danmark* (Højsgaard & Iversen 2005a) samt i en international publikation karakteriserer Iversen danskernes hverdagstro gennem en optegning, som han kalder ”den danske religionspark” (Iversen 2005, 2006). Her samler Iversen spejlinger af hverdagstro, idet han med inspiration fra national og international forskning fremdrager syv religionsformer, som hver indeholder kategorierne ”Gud”, ”moral” og ”bestemmelse”: *implicit og banal religion*, karakteriseret som oplevelse af det anderledes, moralske pejlemærker, lykke og gode kår (med henvisning til Bailey 1983); *folkereligion*, karakteriseret ved gud som skæbne, dyd og udødelighed (med henvisning til Rod 1961); *nyreligiøsitet og nyåndelighed*, karakteriseret ved mikro-makro kosmologi, karma (balance i

årsag-virkning, genfødsel på et højerestående niveau) (med henvisning til Buchart & Böwadt 2003); *kirkekristendom*, karakteriseret ved treenigheden, næstekærligheden, kødets opstandelse (med henvisning til Iversen & Thyssen 1986); *kulturkristendom*, karakteriseret ved Gud som partner, den gode vilje, behov for perspektiv og gode råd (med henvisning til Iversen 1999); *civilreligion*, karakteriseret ved Gud som forsyn, ret borgerskab, fred (velfærd) stabilitet (med henvisning til Bellah 1967); og *Islam*, karakteriseret ved Allah, sharia, Allahs egenskaber (med henvisning til Bektovic 2004). Iversens religionspark giver dermed et blik ind i det væld af forestillinger, der rejser sig gennem de syv træer i parken, som umiddelbart stritter i alle retninger. Ikke desto mindre synes Iversens åbne billede at tydeliggøre, at træernes grene netop krydser hinanden i vidt forskellige kombinationer.

Hvordan kristendom kommer til udtryk gennem hverdagens ”hjerteslag” i og med de forskellige religionsformer, operationaliserer Iversen sammen med sociologerne Peter Gundelach og Margit Warburg i en senere fremstilling (Gundelach et al. 2008). Herved fremskriver Iversen et al. et tydeligt og naturtro billede af kristendom i hverdagen gennem fællestræk om ”fornemmelsen for Gud, moral og livets bestemmelse” (Gundelach et al. 2008: 153), der tegner sig i samspillet med fælles og bærende danske institutioner. Igennem de forskellige interviewuddrag viser der sig således også netop de uadskillelige sammenfiltringer mellem religiøse og sækulære sfærer, der blander sig i, med og mellem de forskellige religionsformer. Ved at holde karakteristikken af gudstro som én *religionspark* fri af direkte sammenkoblinger med den dogmatiske teologi, kommer Iversen i en vis forstand uden om såvel kollaps som modbilleder. Imidlertid synes trosparkens ”isolation” fra de systematiske teologier samtidig at rejse netop spørgsmålet om relationen mellem lært og levet tro med henblik på forståelse af levet kristendom.

I forhold til ovenstående fremstillinger adskiller Lene Sjørups teologiske bidrag sig markant, både i kraft af den direkte kobling mellem teologisk litteratur og empirisk materiale om hverdagstro og ved udelukkende at undersøge hverdagstro hos kvinder (1992). Med udgangspunkt i religiøse forskelle mellem kvinder og mænd og på baggrund af kvantitative studier, som viser, at danske kvinder er mere religiøse end mænd med hensyn til tro, holdning, viden og erfaring, har Sjørup gennemført en interviewbaseret undersøgelse af seks kendte danske kvinders religiøse erfaring i sammenligning med et større interviewmateriale fra amerikanske kvinder. Her konkluderer hun, at hendes undersøgelse støtter tendensen i den forstand, at kvinder har dybere religiøse følelser end mænd (Sjørup 1992: 21). Idet Sjørup påpeger at kvindes virkelighed ikke korresponderer med den traditionelle og patriarkalske kristne dogmatik (1993: 17), argumenterer hun for, at kvinders religiøsitet går i retning af mystikken.

Hun viser således, hvordan kvinders religiøse erfaring sker gennem glimtvisse oplevelser af enhed med det hellige, som det kan erfares i naturen, seksualiteten, under fødslen samt i sociale og æstetiske sammenhænge – erfaringer som hun bl.a. bringer i samtale med feministisk teologi og mandlig mystikforskning. Sjørup fremskriver i den forstand en international tendens gennem den amerikanske empiriske database og sine interview – en tendens, der går på tværs af netop de vide forskelle og den mangfoldighed i kvindernes erfaringer, der synes at være drivkraften i Sjørups analyse. Netop fordi Sjørup udfolder materialet med så høj en grad af nuancering, er det derfor også bemærkelsesværdigt, at stoffet i sidste instans alligevel sammenpresses i én samlet homogen helhed, en erfaring af *Enhed med Altet* (bogens titel) – en konklusion, som uværgeligt rejser spørgsmålet om, hvorvidt hverdagstroens *oneness*-tendens også kendetegner eksempelvis helt almindelige og ukendte danske middelklassekvinder.

De ovenstående teologiske fremstillinger søger således på hver sin måde at forstå kristen tro i forhold til hverdagens vildtvoksende, blandede og mangfoldigt strittende forestillinger. I det følgende vil jeg se nærmere på nogle empiriske nærbilleder af hverdagstroens landskab – billeder, som den teologiske litteratur både deler og i en vis forstand netop kæmper med.

3.3.2. Samfundsvidenskabelige beskrivelser af hverdagstro

Empirisk forskning i hverdagstro er også i en dansk kontekst indlysende domineret af samfundsvidenskaberne. Blandt de nyere samfundsvidenskabelige fremstillinger markerer sig de gentagne survey blandt danskere i forbindelse med den fortløbende *Europæiske Værdiundersøgelse* (1991, 1990, 1999, 2008). Her stilles bl.a. spørgsmål om, hvorvidt danskerne tror på Gud, synden, himmelen og helvede – spørgsmål, der er udformede som ”stikordsagtige spørgsmål”, der oplyses at være ”taget fra Confessio Augustana” (Gundelach & Riis 1992: 20). Denne fortolkning af kristendom repræsenterer således i spørgeskemaformel en form for kernepunkter i kristen tradition (se Kapitel 6). Uanset hvad man måtte mene om oversættelsen af CA til spørgeskemaudsagn, giver resultaterne interessante informationer om en løbende udvikling, hvor spørgsmål, der eksempelvis indeholder gloser som synd, helvede og paradys, ikke (længere) vækker positiv genklang i danskernes hverdagstro. Konklusionerne om ”kristen tro” nås på baggrund af disse afledte trossætninger, bl.a. gennem generaliserende formuleringer om, at ”guds rolle er den samme”, og at ””det fælles” og ”negative” er blevet valgt fra” (Gundelach 2011: 94-95). Der toner gennem disse konklusioner en forforståelse af et helt bestemt fællesskab frem, nemlig kirkedeltagelse, og tilsvarende i forhold til det ”negative” (dvs. udsagn om

”tro på synden” og ”tro på helvede”), som repræsentative for den ”egentlige” kristendom (jf. Cannell 2005: 335).⁶³

I tråd med disse konklusioner ligger Peter Lüchaus gennemgang af danskernes tro i tal siden 1950, der afkræfter den ellers sejlivede sekulariseringstese (Lüchau 2005: 53). Han bekræfter i stedet tendensen til religiøs individualisering (Lüchau 2005: 55). Lüchaus gennemgang er ét studium blandt i alt tretten bidrag om *Gudstro i Danmark* (Højsgaard & Iversen 2005a; jf. også Iversen 2005 ovenfor), der blev udgivet som en antologi med både samfundsvidenskabelige og teologiske bidrag. Her er den overordnede tese der udforskes, at danskernes tro er en ”gudstro med forbehold” (Højsgaard & Iversen 2005b: 13). Denne tese eksplorerer gennem bidragene, der overvejende skitserer danskernes hverdagstro gennem negationer. Danskernes Gud er ”i krise” (Cour 2005: 59), danskernes gudstro er (ligesom nordmændenes) ”tyndt smurt udover” (Gilhus 2005: 83) og banal-religiøse, medialiserede forestillinger (Hjarvard 2005: 166-167, 180-181). Endnu mere lunken ser hverdagstroen ud i forhold til skoleelever, som inddrager næsten hvad som helst – ikke mindst på den baggrund, at ”gudstro med forbehold nærmest fra første færd udgør danskernes måde at forholde sig til den sag på” (Larsen & Sørensen 2005: 161). Dertil kommer de danske ateister, der ikke engang opfører sig som ateister (Warmind 2005: 291). Sammen og hver især synes bidragene at afføde interessante nye spørgsmål om trosindividualitet og -autonomi med henblik på videre undersøgelser. For en teolog at se synes de netop nævnte samfundsvidenskabelige bidrag imidlertid delvist at begrænses af bagvedliggende asketiske modeller af kristendom, der viser sig i gloser som ”kirkelig”, ”dogmatisk” og ”traditionel”, som tilsammen indikerer, hvad egentlig kristendom er. Eller rettere: der toner et bestemt billede af kristendom frem, som hverdagstro i hvert tilfælde *ikke* synes at matche eller ligefrem står i skærende kontrast til.

En anden meget omtalt fremstilling af hverdagstro er den amerikanske sociolog Phil Zuckermans kvalitative undersøgelse af kristen tro i Skandinavien. På baggrund af interview med danskere (og svenskere) konkluderer han, at der er tale om *Et samfund uden Gud* (Zuckerman 2008). Disse konklusioner drager han ud fra svar på interviewspørgsmål så som ”Tror du på Gud?”, ”Har det noget med Jesus og Gud at gøre?” eller ”Hvad er dit syn på Jesus?” (Zuckerman 2008: 95, 100-102, 107, 151, 162, 176-177, 180). Gennem en amerikansk, forholdsvis formalistisk udgave af kristendom finder Zuckerman på baggrund af sådanne trositalesættelser et par skandinaviske samfund, som er – for forfatteren – befriende gudsløse. Men for så vidt man ikke deler Zuckermans kristendomsforståelse, rejser

⁶³ Mere om *Den Europæiske Værdiundersøgelse* findes i Kapitel 6.

bogen et vigtigt spørgsmål om, hvordan levet kristendom *da* kommer til udtryk i en dansk kontekst.

De her præsenterede karakteristikker går endvidere hånd i hånd med forskellige trosformer og udtryk for strømninger, som i større eller mindre omfang viser sig blandt danskerne. Som eksempler herpå kan nævnes ”dameblads-spiritualitet” (Krogsdal 2010), NLP-inspireret⁶⁴ spiritualitet (Krogsdal 2008, 2009) og nicher af fiktionsbaseret tro som dyrkning af *Avatar* (Davidsen 2010) sammen med forskellige nyreligiøse (Harbsmeier & Iversen 1995: 82-86, Andersen et al. 1999) og multireligiøse/-spirituelle strømninger (Fibriger et al. 2004). Det får selvsagt ikke hverdagstro til at fremstå mindre broget og indimellem decideret aparte i forhold til de forestillinger om kristendom, som kommer til udtryk gennem Den Danske Folkekirkes ritualer. De forskellige trosformer kombineret med billedet af danskernes forbeholdne gudstro har givet anledning til afvisning. Med termen ”google-buddhisme” aflæser religionssociologen Morten Højsgaard et foruroligende billede af hverdagstro, hvor danskerne ophører med ”at være kristent troende i traditionel forstand. I stedet bliver de religiøst eller eksistentielt søgende på deres helt egen måde med et stadig større anslag af inspiration fra Østens mystik tilpasset vestlig individualisme og forbrugerkultur” (Højsgaard 2011: 13). På baggrund af et væld af danske survey-resultater⁶⁵ rejses der med lanceringen af google-buddhisme den mistanke, at protestantismen har gjort sig selv overflødig (Højsgaard 2011: 169) og at ”vi i Danmark befinder os i et vadede mellem statskristendom og google-buddhisme” (Højsgaard 2011: 171). Højsgaard tager uden tvivl livtag med en markant tendens i blandingsforholdet mellem kristne elementer, personlig udvikling og østlig mystik. Men netop i hans betoning af ”retningen i udviklingen” (2011: 132) larmer enhedslogikken, hvor en helt bestemt forestilling om, hvad kristendom er i form af kirkelige praktikker og bekendelser, modstilles menneskers trosliv i hverdagen – der midt i individualiseringen fremstilles som havende én (fatal) retning og ét mønster.

Ved siden af de ovenfor fremhævede samfundsvidenskabelige karakteristikker af hverdagstro, som overvejende gør brug af negative og distancerende italesættelser af hverdagstro, findes der analyser, der fremstiller hverdagstro med mere positive islæt. I landskabet markerer sig en antropolog og to sociologer, som fremlægger forholdsvis forskellige iagttagelser. Antropolog Cecilie Rubows beskrivelse adskiller sig fra mange andre samfundsvidenskabelige fremstillinger ved at undersøge,

⁶⁴ NLP står for *Neuro Linguistic Programming* og betegner en retning inden for feltet mellem kommunikation, personlig udvikling, psykoterapi og ledelse (O'Connor & Seymour 1993).

⁶⁵ Survey-resultaterne er hentet fra dagblade, styrelser, ministerier og *Den Danske Værdiundersøgelse*.

hvordan danskere opfatter tro i forhold til folkekirkelige ritualer og kristen kosmologi (Rubow 2000). Hun ønsker dermed *ikke* at beskrive forskellene igennem teologiske eller sociologiske termer. I stedet tager hun de kritiske briller på, hvor hun søger at redegøre for det folkekirkelige felt som et kulturelt felt af måder at tro på, hvorigennem hun ønsker at beskrive den religiøse situation, dvs. folkereligiøsiteten, som *Hverdagens teologi* (2000). Frem for ”fuldstændige” kategorier beskriver hun ”det folkekirkelige felt som et ufuldstændigt system med talrige løsninger på forhold mellem religion og tro og mellem det religiøse og sekundære” (Rubow 2000: 249). Hun peger således på det folkekirkelige felt som det, jeg vil kalde for en slags *samlemuffe*, der fører ortopraksi og heteropraksi, folkekirkelige ritualer og folkekirkemedlemmers hverdagstro sammen og hvor forholdet imellem disse størrelser tydeligst viser sig hos præsterne, idet de forbinder ritualer og samtaler med alle slags hverdagsteologiske situationer. Hermed peger hun på kompleksiteten i forholdet mellem kirkens lære og folkereligiøsitet, ligesom hun også i en senere artikel adresserer nødvendigheden af at tage forholdet mellem forskellige praksisformer i nærmere øjesyn – et blik, Rubow argumenterer for som aldeles fraværende i såvel teologiske som i samfundsvidenskabelige fremstillinger om danskernes tro (Rubow 2008).

Sociologen Ina Rosen videreudvikler i en vis forstand Rubows kritik af fuldstændige begreber om religion og tro, idet hun gør op med individualiseringsforestillingen (Rosen 2009). Gennem fokusgruppe-interview viser Rosen, hvordan vi ikke står med hver vores religiøse pakke, men at vi i stedet låner ord, formuleringer og holdninger fra hinanden – ganske som det er tilfældet i alle livets forhold. Hvad Rosen observerer er, at ”pakkede”, dvs. komplette religionsbegreber (*packaged religion*) er lidet anvendelige i forhold til den ”upakkede religion” (*unpacked religion*), som til sammenligning umiddelbart kan synes diffus. Danskere forbinder sig med og vedkender sig, ifølge Rosen, i særdeles høj grad en arv og tradition, som stammer fra et fælles religiøst system i den danske kirke. Den personlige tro står derimod i kontrast til prædiken og praksis i kirken (Rosen 2009: 161) – kirkeord og -handlinger, som Rosen i øvrigt i sin sociologiske tilgang går langt uden om. Rosens dekonstruktion af religionsbegrebet, som befrier det for besnærende definitioner, giver med andre ord mulighed for at pakke den *levede* religion ud. Derfor mener jeg følgelig også at det – fra et teologisk perspektiv – er bemærkelsesværdigt, hvordan Rosen alligevel til en vis grad synes at sætte lighedstegn mellem religionsbegreber og (forestillinger om) et bestemt kirkeligt praksis-system, der synes forudsat i hendes beskrivelse af en ”afgrund” (*gap*) mellem den offentlige (dvs. kristne) religion og den private religion (Rosen 2009: 160).

Hos religionssociologen Iben Krogsdal er det – ligesom hos Rubow – folkekirkefeltet, der trækker, men med en mere klassisk sociologisk

tilgang. Krogdals har i stedet fokus på personerne selv og deres tro, dvs. ”folkekirkedanskeres” tro, og karakteriserer dem følgelig som *De måske kristne* (2012). Her fremstiller hun et billede af folkekirkemedlemmer som dem, der i dagligdagen henter deres livsforklaringer i egen krop og eget sind – frem for fra ”en uransagelig Gud” udefra (Krogdals 2012: 98ff). Med sin åbne tilgang synes Krogdals i en vis forstand at fremføre Højsgaards ”google-buddhisme”-billede (2012) med et positivt fortegn. I hendes forsvar for samtidens folkekirkekristne konkluderer hun – med en udtalt reference til Peter Høegs roman *De måske egnede* (1993) – at der er tale om tro, der kun måske er kristendom – dvs. en bestemt form for kristendom, som informanterne såvel som Krogdals selv synes at operere med. Krogdals undersøgelse konkluderer yderligere, hvordan kristendommen, som identisk med kirken, står stærkt blandt danskerne (Krogdals 2012: 239) samtidig med, at to tendenser gør sig gældende: at kristendommen i hverdagen forsvinder fra forgrund til baggrund, og at kristendommen tolkes i en gør-det-selv-spiritualitet. Ved at inddele folkekirkemedlemmer i en række kategorier – heriblandt ”baggrundskristne”, ”forgrundskristne” og ”spirituelle” – mener jeg, at Krogdals sociologisk-empiriske analyse i en vis forstand fortolker individuelle tendenser i forlængelse af de ovenfor præsenterede teologiske metaperspektiver (se Jensen 1995 og Gregersen 1996). Krogdals præsenterer på den ene side en operationalisering af Jensens tese om den fjerne kirke, ”de baggrundskristne” (Krogdals 2012),⁶⁶ der fortrinsvis, men på afstand, opererer med forestillinger om klassisk og traditionel kristendom. På den anden side synes hun udsagt at fremlægge en lidt firskåren operationalisering af Gregersens begreb om hhv. ”den kirkelige kristendom”, som ”de forgrundskristne” mere aktive og kirkevante, og ”den ukirkelige kristendom” som ”de spirituelle”, hvor forskellige former for selvudvikling og sind-krop-ånd spiritualitet går hånd i hånd med skepsis over for kristne dogmer og læresætninger. Betegnelsen ”måske kristen” er Krogdals bud på en mellemposition i forhold til menneskers tro, som hun ser den udspille sig, dvs. en tro, som på samme tid er og ikke er kristendom. Hun definerer dermed hverdagstro gennem en givet – og derfor også abstrakt – mellemtilstand, hvor bevægelsen – som netop sker *mellem* de mangfoldige og forskellige trosudtryk – ophæves i et ”måske” i forsøget på at inkludere utilstrækkelige kategorier i én størrelse.

De billeder af hverdagstro, som tegnes i den her fremtrukne danske litteratur, stiller således med et væld af beskrivelser, kategoriseringer og modeller for en mangfoldig hverdagstro, hvad end analyserne taler om udviklinger, forvrængninger, positive eller negative interaktioner med og

⁶⁶ Krogdals (2012) refererer selv til Jensen (1995) i forhold til en forståelse af ”baggrundskristne”.

spejlinger af kristendom, distancerede eller nære fortolkninger. Jeg har her søgt at vise, hvordan enhedslogikker i forhold til fortolkninger af hverdagens kristendom enten synes at ende i forskellenes kollaps eller i utilstrækkelige kasse-kategoriseringer, som ikke mindst producerer modbilleder eller afskygninger i kraft af helt bestemte forestillinger om, hvordan den egentlige kristendom *er* og (slet) *ikke er*. En markant forskel mellem den teologiske og den samfundsvidenskabelige litteratur er imidlertid, at hvor den teologiske stiller med kristendoms- og religionsmetafortolkninger (her af kultur, forestillinger og erfaringer), som lægges ned over hverdagen, er flertallet af samfundsvidenskabelige bidrag til gengæld rensat for nærmere overvejelser om, hvilke fortolkninger af kristendom, der forudsættes.

3.3.3. *Forholdet mellem systematiske teologier og hverdag(s-tro)*

Hverdagsstroens landskab kan pga. dets mangfoldige, vanskeligt systematiserbare heterogenitet langt hen ad vejen komme til at fremstå som en masse enkelttangenter og individuelle krusninger, der konstant popper op i mangfoldige variationer. På baggrund af et massivt antal mere eller mindre tilsigtede negativt klingende bokskategorier (jf. ovenfor), hvor menneskers dagligsdags tro fremstår som uklare afarter af ren kristendom, synes hverdagstroen vanskelig at relatere til de traditionelle systematiske teologier. At relationen mellem systematisk teologi og hverdagens ”teologi” umiddelbart viser sig som en vanskelig cocktail, skyldes ikke mindst, at hverdagstro på den ene side konstant synes at modsige, sprænge og udvaske kristendommens nedarvede dogmer, og at systematiske teologier på den anden side gør brug af deres kulturelle og etiske autoritet til at fremkalde reservationer og kritiske attituder angående ”rationaliteten” i hverdagens mangeartede trosforestillinger.⁶⁷ Forholdet indebærer dermed vanskeligheder af metodologisk art. Hvor hverdagstro spiller på et hav af forskellige strenge samtidig, er det karakteristisk for teologierne, at de er disciplinære, dvs. at de skriver et fagligt baseret argument frem, som sjældent indbefatter en generøs læsning af positioner tæt på ens egen. Mere typisk tjener de andre teologier som en anledning til at skærpe og profilere sit eget greb, sit eget sprogspil om angiveligt universelle menneskelige grundvilkår. Heri ligger en monodoksi, som er argumentativt velbegrunder, men som ligger fjernt fra hverdagens trospraksis. Med andre ord ligger udfordringen i selve oversættelserne mellem de talrige systematiske monografier, hvor én ledende hovedtese løber gennem teksten, og hverdagens utallige ”heterografier”, hvor teserne konstant skifter. Ved

⁶⁷ Gerhard Sauters eskatologiske fremstilling *What Dare We Hope?* (1999) er et eksempel på en teologi, der – idet den identificeres som rationel teologi – distancerer sig fra forskning angående individuel eskatologi (Sauter 1999: ix-x).

direkte én-til-én-sammenligninger med teologierne som grundmodeller synes hverdagstro at præges af inkonsistens, modsætninger og ikke mindst fremmede elementer, der indimellem synes at ligge endog særdeles langt fra kristen tradition.

Teologiens forhold til tro, som den eksisterer i menneskers almindelige hverdag, berøres derfor sjældent *direkte* i teologiske fremstillinger og viser sig i de tilfælde gennem få og korte (kritiske) tilkendegivelser. Det kommer bl.a. til udtryk hos to af det 20. århundredes store danske teologer, nemlig Regin Prenter og P.G. Lindhardt, hvor forholdet til hverdagens trosforestillinger toner frem i formanings og advarslens former. I 1955 udkom Prenter med en omfattende dogmatisk fremstilling, *Skabelse og genløsning*, som blev brugt til undervisning og eksamen af generationer af danske teologer. Prenter sonderer i bogen skarpt mellem liv og lære. Refereret i kortform betød dette, at troens liv består i tillidsfuldt at tage del i gudstjenesten, hvor læren giver indblik i troens indhold (Bjerg 1994: 156). I forlængelse af paragraffen om ”ordets og troens kirke” – hvilken, ifølge Prenter, som en del af soteriologien står under eskatologisk fortegn – skriver han videre om ”troens, håbets og kærlighedens modning i det evige liv”, hvor han her berører hverdagstroens pluralistiske forestillingsunivers ad indirekte vej:

For så vidt er den såkaldte ”eskatologi” allerede afhandlet i det som [før] er sagt [...]. Kristen forkyndelse kender nemlig ikke en ”eskatologi” som ren og skær ”oplysning” om, hvad der gemmer sig bag døden eller i den kommende verden. En sådan oplysning, som man f. eks. kan finde den både i senjødisk apokalyptik og i moderne spiritisme, er i modstrid med den kristne tros og forventnings væsen. Den kommende verdens ting er ikke genstand for nysgerrig forskning eller for garanteret viden. Men de er genstand for en forventning, et håb. Dette håb er imidlertid forankret i troen på den frelseshistoriske åbenbaring. Der findes ikke én eskatologisk forestilling i det kristne håb, som ikke er forankret i den historiske åbenbaring i Jesus Kristus. Just derfor er apokalyptiske fantasier hjemløse i kristendommen, hvad der dog ikke er ensbetydende med, at det kristne håbs kendemærke skulle være at sætte abstrakte begreber i stedet for anskuelige forestillinger. Tværtimod. Netop fordi det *ikke* drejer sig om en *fri* tænkning, en filosofien over det, der ligger hinsides vor erfaring, men om udfoldelse af den fremtidsforventning, som er indeholdt i troen på den historiske åbenbaring i Jesus Kristus, er vi ikke henvist til abstrakte begreber, men har frihed til at bruge fantasien til at danne anskuelige forestillinger, alt sammen under den forudsætning, at disse anskuelige forestillinger ikke er frie ønskedrømme men udsprunget af selve troens indhold. At sådanne billeder ikke er ”egentlige”, men ”billedlige”, er en rigtig [...] erkendelse (Prenter 1955: 589-590).

I en til afsnittet hørende fodnote tilføjes:

[...] Også vore forestillinger om Gud, englene, djævelen, himmelen osv. er ”uegentlige”, fordi vi benytter anskuelige forestillinger, hentet fra denne tilværelse, til at belyse en tilværelse, som er absolut ophøjet over denne (Prenter 1955: 590).

I det indlysende ærinde at gøre Kristusåbenbaringen lysende klar som kristendommens matrix, forkaster Prenter således forskellige åbenbaringsforestillinger og vidensformer sammen med abstraktioner, filosoferen og bogstaveligt forståede billeder, mens *kun* bibelsk relaterede "uegentlige" billeder fremdrages i forhold til et sandt kristent trosliv. Konsekvensen af Prenters fremstilling er, at store dele af hverdagens virkeligheds- og trosforestillinger ekskluderes som urigtige.

Lindhardt går – om end på en meget anderledes måde – endnu mere radikalt til værks, idet kristologi her forkyndes som eksistentielt anliggende, hvor "Jesus som vor broder" er nærværende, giver os styrke, livsmod og livsglæde, ansigt til ansigt med en altid nærværende død (Bjerg 1994: 231-234). I Lindhardts berømte tale om "Det evige liv" på Askovmødet i 1952 får de eskatologiske forestillingsuniverser følgende rammer udstukket:

Opstandelsestro er aldrig fremtidstro, aldrig udødelighedshåb, aldrig gensynsforventninger – alt det er jo bare forsøg på at indrette sig lidt hyggeligt i en ellers uhyggelig tilværelse. / Den kristne tro på det evige liv er et udtryk for svaghed [...], så langt som forkyndelsen af det evige liv er knyttet sammen med sjælens udødelighed, almenreligiøsitetens gensynshåb [...] (Lindhardt 1952: 17-18).

Lindhardts tydelige ærinde er at skære helt ind til benet af, hvad kristendom som Kristustro handler om, og dermed fjerne alle omsvøb og sødladne forestillinger. Hvor meget end oprydningsarbejdet – og dermed renhedsprincippet – som gjorde sig gældende for denne radikale bølge, var teologisk nødvendigt og berettiget, støder disse proklamationer ikke desto mindre en ubegrænset del af hverdagens trospraktikker fra sig netop ved bortrenselsen af de individuelle antropocentriske fortolkninger i fremhævelsen af det teocentriske.

I lyset af de her citerede teologer toner hverdagstroens praktikere således frem som problembørn og fantaster. Hverdagstro kompromitteres i den forstand som et systematisk-teologisk *no-go*, idet den høje grad af eksklusivitet synes at åbne en afgrund i forhold til en interesse for hverdagens trospraksis. Således afspejles de teologiske forbehold for hverdagens trospraksis helt ind i den *praktiske* teologi. Med tanken på at bevare ritualerne rene, ser man således gerne ud fra en praksis-teoretisk betragtning kirkerummet fritaget fra at flette sig sammen med hverdagstroens mærkværdige forhold og holder eksempelvis kasualierne på behørig afstand af indslag udefra: "Ritual og spontanitet går ikke sammen" (Nielsen 2004: 56). Den bydende og særdeles vigtige pointe, som den praktiske teolog Bent Flemming Nielsen peger på, er naturligvis, at det ved gudtjenester og kirkelige handlinger simpelthen skaber uorden i ritualets *virkende* orden, når fremmedelementer pludselig bryder ind. Spørgsmålet,

der ikke desto mindre rejser sig i denne afhandlingskontekst, er, om *hele* den kirkelige handling fra start til slut eksisterer som én rituel helhed eller om der alligevel kan tænkes at være ”sprækker” mellem de liturgiske ritualer, hvor en spontan performance kan folde sig ud. Rubow har således i forlængelse af sin tidligere nævnte påpegning af praksis-fravær i teologien (jf. Rubow 2000) fremhævet, hvordan kirkens og hverdagens ritualformer på den ene side formelt set er adskilt, mens blandingsformer på den anden side forlængst er en udbredt praksis i mange kirker (Rubow 2008: 282).

3.4. Kapitelafrunding

På baggrund af ovenstående optrukne linjer af forhold mellem systematiske teologier og hverdagstroens mangfoldige forestillinger synes det ikke overraskende, at ikke mindst de samfundsvidenskabelige empiriske fremstillinger præsenterer en nærmest uoverstigelig afgrund mellem systematisk-teologiske fortolkninger og det tilsyneladende uendelige antal synkretistiske blandingsforhold i hverdagens trosformer.

Derfor vil jeg her til sidst pege på det – for teologer næsten selvindlysende – forhold, at det tyvende århundredes systematiske teologier naturligvis har rakt ud efter samtidens hverdagsliv, blot på anderledes måder. Det har de gjort ved i højere og højere grad at inkorporere hverdagslivets erfaringer i forhold til tro, idet trosnuancer, diversitet og bevægelse på meget forskellige måder fremhæves, hvorved ekskluderende trossystemer i den forstand trænges i baggrunden. I denne afhandling er mere radikale nybrud allerede blevet præsenteret i Kapitel 2 (jf. Keller & Schneider), ligesom jeg også senere i afhandlingens Del II behandler andre eksempler på samtidsteologier mere indgående i forhold til hverdagstro (se Kapitel 8 og 10; jf. her Tilley, Pannenberg og Caputo). De store variationer i den måde, nyere teologier, internationalt og nationalt, gestalter deres positioner på, udgør forsøg på at reformulere grundlaget for forståelsen af kristentro i forhold til sprog, køn, natur og religion i en moderne, sekulær verden. Nyere systematiske teologier har i den forstand forladt de mere ”rene” transcendent forståelser af tro til fordel for også at klæde de immanente transcendenser teologisk på: det er her i livet, her på Jorden, i menneskers forbundethed med hinanden og verden, at troens og håbets excesser åbner sig i og for et mytisk-poetisk sprog.

I forhold til denne nye(re) teologiske situation kan man påpege, at det umiddelbart kan synes mærkværdigt, at disse teologier hverken har haft større gennembrud i bredere kredse af det akademiske miljø eller større folkelig gennemslagskraft. Forklaringen skal formentlig søges i, at den kulturelle forestilling om, hvad religion er, netop er forankret i en monodoks udgave af kristendommen. De nyere teologier trækker på

forfinede sprogspil, som indtil nu har ligget fjernt fra såvel store dele af de samfundsvidenskabelige discipliner som fra hverdagstroens ”køkkenbord”.

KAPITEL 4. MULTIPEL ONTOLOGISK PRAKSIS – EN ANALYSESTRATEGI

Dette kapitel præsenterer afhandlingens analysestrategi, som har til formål at etablere et bestemt blik eller perspektiv ved at udfolde en række analysebærende begreber (Esmark et al. 2005: 9). Dette kapitel præsenterer således en analysemetode, som varetager og forbinder sig med afhandlingens teologiske polydoksi-perspektiv (se Kapitel 2) og som dermed også søger at gøre op med monodokse diskurser om helhed, metaperspektiver, prototyper og forestillinger om rene begreber (se Kapitel 2 og 3). Der er tale om en analysestrategi, som så vidt muligt søger at undvige enhedens logik, dvs. på den ene side om en strategi, som forfølger diversiteten i hverdagens kristendom og derigennem kan rumme netop forskelligheden. På den anden side drejer det sig om en strategi, som samtidig giver plads til, at indsigter og tilgange, som jeg fremhævede i tidligere forskning (se Kapitel 3), integreres og videreudvikles.

Afhandlingens analysestrategi udfolder mere præcis en teori om multipel værenspraksis, som hører til inden for nyere postmoderne aktør-netværk-teori (ANT) og som jeg først og fremmest henter fra den hollandske etnograf og filosof Annemarie Mols fremstilling af multipel *ontology in medical practice* (Mol 2002).⁶⁸ Idet Mol står i gæld til den franske filosof Bruno Latours konstruktive teori, udfolder min analysestrategi sig tillige gennem punktnedslag i Latours filosofiske fremstillinger. Hensigten med at anvende Mols *empirical philosophy* (2002: 4) er at eksplicere hverdagens kristendom som multipel, idet forståelsen af den dermed ikke udgår fra én bestemt religions- eller kristendomsdefinition. Det betyder, at jeg i sidste instans oversætter Mols multiplicitetsbegreb i forhold hverdagskristendom med ”polydoksi”. Det er med udgangspunkt i Mols og Latours teoretisk-analytiske begreber, at jeg bevæger mig gennem afhandlingens analyser (Del II) og forstår dem som sammenhængende samtidig med, at hver enkelt analyse ”skrues” gennem sit eget greb.

4.1. Multipel ontologisk praksis – at bedrive empirisk filosofi

I bogen *The Body Multiple* (2002) gør Mol op med forestillinger om, at et objekt er singulært (dvs. ét) og entydigt. Mol studerer ikke kristendom som fænomen, hun studerer sygdommen åreforkalkning. Felten, som hun studerer objektet i, består da heller ikke i en mere personrelateret kontekst

⁶⁸ Esmark et al. (2005) placerer ANT inden for analysestrategier, der som praksisteorier – overvejende – knytter sig til det socialkonstruktivistiske felt, men som også har et ben i den poststrukturalistiske tradition, idet de betoner en dimension af sproglig eller semiotisk art (2005: 28).

som cancerrejsen i denne afhandling, men lokaliseres til ét bestemt universitetshospital, ”Z”, i Holland. Mol præsenterer ikke desto mindre et analytisk greb, der gør det muligt at forstå hverdagskristendommens diversitet.

I sin bog beskriver Mol, hvordan en helt almindelig og ordinær sygdom som åreforkalkning ”praktiseres” i forskellige ”versioner”, idet den tages under behandling af forskellige medicinske discipliner i forskellige kontekster (2002). Dvs. at hver disciplin har sine teknikker og forskellige vidensområder – mellem kirurger, patologer, praktiserende læger, laboranter, radiologer og patienter eksisterer objektet åreforkalkning på forskellige måder – som praktiseres i form af patientsamtaler og andre samtaler, amputation af ben, mikroskopi, fantomsmerter, journalføringer, blodprøver mv. Åreforkalkning eksisterer kort sagt som flere. Hver aktør praktiserer sin version af, hvordan sygdommen er, dvs. eksisterer. Mol viser således, at et medicinsk objekt i praksis er et multipelt objekt, som findes i flere udgaver og dog stadig refererer til det samme abstrakte objekt, nemlig åreforkalkning. Med Mols fremstilling er der, med hendes eget udtryk, tale om ”a book about an intricately coordinated crowd: *The body multiple*” (Mol 2002: viii). Et objekt ikke ét. Det er altid flere versioner, som interagerer i en multipel realitet. Disse versioner er forskellige og dog relaterede (Mol 1999: 77). Måden, Mol undersøger åreforkalkning på, er at studere sygdommen som praksis, dvs. hvordan den skabes gennem ”gøren” – eller i mere generelle termer: hvordan objekter ”are done” (2002: 6).

4.1.1. Netværk

Idet Mols greb baserer sig på antagelsen af, at virkeligheden udgøres af sameksistensen af flere, delvist forbundne versioner af virkeligheden, hører hendes fremstilling til inden for nyere studier af ANT – studier som alle er optaget af at undersøge, hvordan mangfoldigheder, heterogenitet, flertydigheder, ambivalenser og modsætningsfyldtheder arbejder sammen.⁶⁹ ANT er en netværklignende ontologi, samfundsteori og ikke mindst en metode, som ifølge den franske filosof og grundlægger af ANT Bruno Latour⁷⁰ relaterer sig direkte til den form for ontologi, som findes

⁶⁹ ANT er et bredt felt, der trækker på indsigter fra sociologiske teknologi- og videnskabsstudier, også kaldet Science, Technology and Society (STS), hvortil også hører studier af sygdom (jf. Mol 2002, 2008). Feltet blev oprindeligt etableret af Latour sammen med Michael Callon og John Law (Latour 2005: 10). Mol tilhører den nyere postmoderne retning inden for ANT.

⁷⁰ Bruno Latour (født 1947) betegnes som en af nyere tids mest radikale og uortodokse sociologer (Borch & Madsen 2008: 11). Latour er oprindelig uddannet i filosofi og teologi. Han kombinerer ontologi og teologi allerede i sit tidlige forfatterskab og hans senere tænkning lægger sig tæt op ad engelske procesfilosof Alfred N. Whitehead (1861-1947) (Blok & Jensen 2009: 22). Latours forskningsfelt ændrede sig senere til antropologi og sociologi. Han er bl.a. inspireret af den franske sociolog Gabriel Tarde

hos Deleuze og Guattari (Latour [1996] 2006: 209, 213).⁷¹ Der er med netværk tale om, at alting begynder *in medias res* og at intet er sikkert (Latour 2005: 29). Ligesom Deleuze trækker også ANT på en semiotisk tradition, hvor fænomeneres betydning skabes gennem de relationer, som de indgår i (Latour [1996] 2006: 215). ANT antager det semiotiske slogan om, at ”alt er en tekst”, men udstrækker den semiotiske tilgang til naturen og konteksten (Latour [1996] 2006: 216). Dermed bryder ANT med semiotikkens grænser uden at miste dens værktøjskasse, idet ANT tildeler de semiotiske aktører aktivitet ved at gøre dem til nye ontologiske ”hybrider” (Latour [1996] 2006: 224). Latour skriver desangående:

I A[N]T's praksis blev semiotikken udstrakt til at definere en fuldstændig tom ramme, som gjorde det muligt at følge en hvilken som helst samling af heterogene entiteter – nu inklusive videnskabens ”naturlige” entiteter og teknologiens ”materielle entiteter”. [...] [ANT] er en *metode* til at beskrive grupperingen af forbindelser, ligesom semiotikken er en metode til at beskrive den generative vej for enhver fortælling (Latour [1996] 2006: 217).

Med andre ord er der med ANT tale om en *materiel semiotik* – ”et materielt semiotisk projekt” – hvor ingen entiteter, dvs. aktører, som udgangspunkt udelukkes (Jensen 2005: 208). ANT tilhører den gruppe af teorier, som kaldes for realistisk konstruktivisme (Latour 1999b: 30). Den er ikke dekonstruktivisme, fordi ANT kun piller konstruktionen fra hinanden som et skridt på vejen; i stedet ønsker den en ny foldning af virkeligheden (Latour 2005: 91-93).

Ifølge Latour, hvis filosofi er den teoretiske hovedstol i *The body multiple* (Mol 2002: 30), eksisterer intet net uden den faktiske handling: ”Et netværk er ikke en ting, [...] men hvad der bevæger sig, og hvordan denne bevægelse registreres” (Latour [1996] 2006: 224). Dermed er netværket en ”netværkopsøgende aktivitet” (ibid.):

(1843-1904), som han har kaldt ANT's åndelige og teoretiske fader. Tarde udkæmpede ikke mindst en kamp med den yngre kollega, sociologen Emile Durkheim (Latour 2005: 14-16).

Bruno Latour har i de senere år mere tydeligt genoptaget den teologiske interesse, hvor han undersøger tro og religion bl.a. i bogen *On the Modern Cult of the Factish Gods* (2010).

At ANT-betegnelsen, idet den beskriver sammenhænge som oversættelser, associationer, hybrider og lignende sammenføjninger, selv udgøres af mange forbindelser, har Latour beskrevet på følgende måde: ”Alas, the historical name is ”actor-network-theory”, a name that is so akward, so confusing, so meaningless that it deserves to be kept. [...] I was ready to drop this label for more elaborate ones like ”sociology of translation”, ”actant-rhizome ontology”, ”sociology of innovation”, and so on, until someone pointed out to me that the acronym A.N.T. was perfectly fit for a blind, myopic, workaholic, trail-sniffing, and collective traveller” (Latour 2005: 9).

⁷¹ Om Deleuzes og Guattaris ontologi, se Kapitel 2.

I sig selv er A[N]T *ikke* en teori om handling, lige så lidt som kartografi er en teori om kystlinjers og dybe undersøiske rygges form; den kvalificerer blot, hvad observatøren bør antage, for at kystlinjerne kan registreres i deres fine fraktale mønstre. [...] [E]nhver association [er] mulig, forudsat at den gennem oversættelser er tvangsmæssigt kodet som heterogen association. Den er snarere et infrasprog end et metasprog (Latour [1996] 2006: 218).

Når Latour taler om heterogen "association", præciserer han andetsteds, at der netop ikke er tale om en udvanding i forhold til en fokusering på forbindelser og sammenføjninger mellem fysiske objekter og menneskelig handlen (Latour 2005: 5). I stedet handler det om "opsporing af associationer" i den forstand, at alle heterogener faktisk ville kunne føjes sammen på ny til en anden given tilstand: "In each instance, we have to reshuffle our conceptions of what was associated together because the previous definition has been made somewhat irrelevant" (Latour 2005: 6).⁷² I forbindelse med association taler Latour om *translation* – "oversættelse". Begrebet translation bruger Latour til at beskrive en form for mediering, en slags transportering, som på samme tid viderebringer og forstyrrer et signal (Latour 2005: 108).⁷³ Oversættelser indebærer i den forstand, at noget flyttes eller erstattes og dermed skaber et mønster som både rummer orden og uorden (Blok & Jensen 2009: 63). Translationsprocessen indebærer, at der skabes en lighed og en forbindelse mellem to ting, som før var forskellige (Jensen 2005: 190).⁷⁴ Netværksbegrebet indebærer følgelig, at der ikke er en a priori ordensrelation, dvs. at der bl.a. er tale om en ophævelse af absolutte antagelser, et på forhånd givent "hierarki". Det betyder ikke, at der ikke eksisterer hierarkier, men i stedet, som Mol formulerer det: "Hierarchies between representational devices may shift in character over time" (Mol 2002: 82).

En af Latours teoretiske pointer, som Mol videreudvikler empirisk, er hans fremhævelse af samtidens paradoks. På den ene side opereres i den moderne epoke med totale adskillelser mellem subjekt og objekt, hvorved der opstår "rensede" og entydige kategorier (*purification*). På den anden side konfronteres man med fænomener, der praktiseres i hverdagen som hybrider og dermed bryder med den moderne tanke om de "rene" kategorier (Latour [1991] 1993: 10). Paradokset i samtiden består følgelig i, at fænomenerne netop blander alt det, man mener, er adskilt. Kort sagt:

⁷² Det er med inspiration fra Latours term "association", at jeg udfolder min epidemiologiske analyse i Kapitel 7.

⁷³ Begrebet *translation* har Latour lånt fra filosofen Michel Serres (Blok & Jensen 2009: 63, med henvisning til Brown 2002).

⁷⁴ Det er med inspiration fra Latours anvendelse af termen *translation*, jeg udfolder min tværsnitsanalyse i Kapitel 6.

We have never been modern ([1991] 1993) – som er titlen på Latours amoderne, filosofiske manifest. Latour hævder således, at man skal sammentænke de to ”distinkte ontologiske zoner” af fuldstændig forskellige praksisser (Latour [1991] 1993: 10). I Latours opgør med ”den moderne forfatning” ligger manifestationen af, at der ingen objektiv virkelighed er ”derude” (Latour [1996] 2006: 217, 1999b: 22-23), som er givet uafhængigt af ”laboratoriets eksperimenter” (jf. Latour & Woolgar [1979] 1986).⁷⁵ Der findes ingen uforanderlige – bagvedliggende – ideer, som svæver rundt ude i samfundet, og der er heller ikke et teoretisk univers – deroppe – som er adskilt fra praktisk håndtering. I stedet trækker Latour alt det værende ind i et midterfelt, hvor alting er i spil (Blok & Jensen 2009: 78-79). Det betyder følgelig, at der med netværk heller ikke længere er tale om adskillelse mellem lokalt og globalt perspektiv:

I stedet for at skulle vælge mellem det lokale og det globale perspektiv tillader forestillingen om et netværk os at tænke på en global entitet – en tæt forbundet entitet – som ikke desto mindre forbliver lokal (Latour [1996] 2006: 212).

4.1.1.1. Multiple netværk

Hvor Latour i *We have never been modern* ([1991] 1993) forbliver i det teoretiske felt, tager Mol – inspireret af manifestet – i stedet udgangspunkt i det empiriske. Her korrigerer hun i en vis forstand Latours filosofi om forholdet mellem ”to ontologiske zoner” og hans hævde af deres absolutte forskellighed. Mol viser i stedet, at disse praksisser er *delvist* sammenhængende, idet de er viklet ind i hinanden, samtidig med at den ene hverken kan reduceres til den anden eller integreres i den.⁷⁶ Der er ikke længere et gab eller en grænse mellem de to sæt praksisser. Mol forklarer endvidere sin korrigerede empiriske filosofi i forhold til tidligere ANT på følgende måde:

It may be that, at least in each empirical study, it is possible to follow the associations made between a single network. But what if there are two or more networks? How then to articulate the difference between associations *within* and *between* networks and – more important still – might it be the case that different networks hang together in different ways, are there different *kinds* of associations? What turns one mode of ordering into a *mode* of ordering and what terms might we use for the way in which it differs from another? These two questions inform my

⁷⁵ I bogen *Laboratory Life* ([1979] 1986) beskriver Bruno Latour og Steve Woolgar, hvordan forskere – som en højst speciel ”stamme” – praktiserer alle mulige former for ritualer, procedurer mv.

⁷⁶ I *The Body Multiple* (2002) forbinder Mol den litterære gennemgang med den empiriske analyse ved at præsentere dem som hhv. hovedtekst og undertekst. De står således over for hinanden som to forskellige, separate tekster på bogens sider, samtidig med at de er forviklet i hinanden, idet underteksten konstant udfolder nye forståelser i forholdet til hovedteksten og vice versa.

inquiries into forms of *coordination* between different enactments of atherosclerosis in hospital Z (Mol 2002: 70-71).

Med former for koordination mellem forskellige *enactments* er der for Mol i stedet tale om multipel praksis, som jeg nu vil belyse nærmere i de følgende tre afsnit.

4.1.2. Ontologisk praksis

Idet Mol insisterer på at bedrive ”empirisk filosofi”, har Mol sit analytiske fokus på ontologi, ikke epistemologi (2002: 4, 32). Hun er, i tråd med Latour, ”anti-epistemolog” (Blok & Jensen 2009: 45).⁷⁷ Hvor den epistemologisk interesserede filosof inkluderer empirien som eksempler på sine allerede udtænkte argumenter, går den empiriske filosof til sine argumenter gennem empirien.⁷⁸ Om det skriver hun:

Ontology is not given in the order of things, but that, instead, *ontologies* are brought into being, sustained, or allowed to wither away in common, day-to-day, sociomaterial practices. Medical practices among them (Mol 2002: 6).

Mol er ikke ude efter en erkendelse af sandheden om åreforkalkning. Hun vil ikke ”opliste” tilpas meget ”parallel” viden om sygdommen; i stedet er hun ude efter viden om sygdommen, sådan som den eksisterer, dvs. *hvordan* den praktiseres (jf. Mol 2002: 5-7). Det betyder, at Mol, frem for at pege på systemer, diskurser, paradigmer, kulturer og andre helhedsgrupperinger, med Latour peger på (a)symmetriske relationer,⁷⁹ idet hun påpeger forskellige slags relationstyper og kontraster.

Blow up a few details of any site and immediately it turns into many. The ethnographer who counts ways of enacting atherosclerosis, who counts atherosclerosis enacted, won't find an infinite number of variants for the simple reason, that there is an end to the number of events that occur in a single hospital – though far earlier there is a limit to her own observation time. But before this limit is reached, the differentiation can go on and on. What I am trying to relate is not that

⁷⁷ Termen ”empirisk filosofi” kan nærmere forstås gennem følgende præcisering af Latour: ”Jeg vil definere mig selv som ”empirisk filosof”, ikke som en empiristisk filosof, men som én, der går til klassiske filosofiske spørgsmål gennem feltarbejds og casestudiets metoder. [...] Nogle gange identificerer jeg mig mere med filosofi, andre gange mere med antropologi. Faktisk er jeg, dybt nede, mest interesseret i metafysik” (Crease et al. 2003: 15f; oversættelse hos Blok & Jensen 2009: 13).

⁷⁸ ”I investigate knowledge incorporated in daily events and activities rather than knowledge articulated in words and images and printed on paper. I privilege practices over principles” (Mol 2002: 32).

⁷⁹ Latour påpeger, at relationerne er symmetriske i den forstand, at de på forhånd er uden hierarki, men ikke i den forstand, at de ligner hinanden, hvilket betyder, at der samtidig er tale om asymmetriske relationer (Latour 1996).

there are two, five or seven variants of atherosclerosis, but that there is multiplicity (Mol 2002: 51).

Det er de mangfoldige forbindelser, som konstituerer det multiple objekt. Mol analyserer multiple netværk, hvor hendes fremstilling med fokus på relationer indebærer en ironisk distance til det, hun kalder for ”perspektivalisme” (*perspectivalism*) (Mol 2002: 10). Idet hun hævder, at der frem for én er tale om mangfoldige praksis-versioner, skriver hun:

If practices are foregrounded there is no longer a single passive object in the middle, waiting to be seen from the point of view of seemingly endless series of perspectives. Instead, objects come into being – and disappear – with the practices in which they are manipulated. And since the object of manipulation tends to differ from one practice to another, reality multiplies (Mol 2002: 5).

Talen om forskellige perspektiver afslører, at der er tale om – formuleret med Latours ironiske påpegelse af distancen – et fænomen ”derude”, som betragtes, dvs. en tilgang, som går uden om og rundt om et fænomen, hvor hvert perspektiv danner sin egen hele verden og som samtidig lader objektet uberørt som *das Ding an sich* (som hos filosofen Immanuel Kant). Hos Mol er versionerne i stedet selv en del af det eksisterende objekt. Flere versioner eksisterer, dvs. de *er* objektet, idet de interagerer og i den forstand hænger sammen. Objektet er ”more than one. More than singular” (Mol 2002: 5). Multiplicitet er ikke en masse fragmenter:

The new ”is” is one that is situated. It doesn’t say what atherosclerosis is by nature, everywhere. It doesn’t say what is in and of itself, for nothing ever ”is” alone. *To be is to be related*. The new talk about what is does not bracket the practicalities involved in enacting reality. It keeps them present (Mol 2002: 54).

Multiplicitet er forskellige verdener, der hænger sammen, relaterer og bevæger sig i forhold til hinanden. Der er tale om *mangfoldighed*, ikke pluralisme.

Multiplicitet kan dermed forstås som interrelation gennem ”koordinationer” mellem forskellige objekter, versioner og praksisser (Mol 2002: 84).⁸⁰ Denne form for sameksistens er kompleks forstået på den måde, at forskellige praksisser kan overlappe, interferere, inkludere eller ekskludere hinanden uden at forskellene assimileres eller ophæves. Og dog fører det sjældent til konfrontation. Det viser Mol bl.a. ved at beskrive, hvordan en patient på hospital Z kan sidde med smerter i sit åreforkalkede og amputerede ben, som han ikke længere har – samtidig med at det syge

⁸⁰ Det er Mols perspektiv på multipel ontologisk praksis, der sætter den overordnede tilgang for denne afhandlings analyser. I Kapitel 9 udfoldes begrebet ”koordination” direkte i analysen.

ben ligger i fryseren i den anden ende af hospitalet, klar til patologernes og laboranternes mikroskopi og snit (Mol 2002). Der er her tale om, at disse to versioner, der på samme tid er inkommensurable og relaterer sig til hinanden – fordi åreforkalkning *gøres* forskelligt, ikke fordi sygdommen ses fra forskellige perspektiver. Hvad der viser sig, er en uendelig bevægelse fra den ene praksis til den anden, fra den ene version til den anden, gennem koordinationer, justeringer og skift. Det er forskellige versioner, som hjælpes frem af eller udspiller sig ved brug af forskellige redskaber, som er forskellige og på samme tid relateret til hinanden (Mol 2002: 82).

4.1.3. *Enactment – et performativt multiplicitetsbegreb*

At forskellige versioner eksisterer som dele af det objekt, der undersøges, betyder i Mols ANT-fremstilling, at multiplicitet angår værenspraksis. Mol undersøger sammenhængene, idet hun vedholdende interesserer sig for praksisser (Mol 2002: 31). Med empirisk filosofi er der tale om rent faktisk at interessere sig for det empiriske og kunne overraskes ved netop det – selv ved en helt almindelig og ordinær sygdom som åreforkalkning. At undersøge det, der *er*, indebærer for Mol et fokus på praksis som performativitet, dvs. et fokus på det, der udføres, opføres og *gøres*.⁸¹ Ontologi fortolkes dermed som en praksis-virkelighed, der altid er til som mangfoldig.

Med begrebet om performance trækker Mol på en teatermetafor, som hun låner fra sociologen Ervin Goffman.⁸² Men samtidig korrigerer hun metaforen ved i stedet at tale om handlinger, gøren, ageren eller praktiseringen som "enactment" (*to enact*: "at udspille sig", "at finde sted", "at gennemspille" eller "at opføre"). *Enactment* er (endnu) ikke tynget af de konnotationer, som hæfter sig på performance-begrebet. Performance kan indikere en skjult *backstage*, der rummer "hele" virkeligheden, et succeskriterium, eller at der er tale om en efterfølgende effekt, hvilket alt sammen er noget, hævder Mol, der hører epistemologien til (2002: 32).⁸³ Termen *enactment* frigør sig fra disse sandhedsbestemmelser, som ikke på forhånd er indlejret i undersøgelse og analyse; der findes kun scenerne – forhængene og omklædningsrummene er væk (Mol 2002: 36). Til gengæld

⁸¹ Inden for ANT tales om den performative vending (Law 1999: 4).

⁸² Det er bogen *The social presentation of self in everyday life* (Goffman [1959] 1990), som Mol er inspireret af. "When people present themselves to each other, Goffman said, they present not so much *themselves*, but a *self*, a persona, a mask. They act as if they were on a stage. They *perform*" (Mol 2002: 34).

⁸³ Hos Goffman er der, til forskel fra Mol, tale om, at vi altid er mere end det, vi udspiller i mødet med andre, i den forstand, at vi viser noget andet *front stage* end *back stage* (Furseth & Repstad 2003). I stedet insisterer Mol på det, vi faktisk *gør*.

findes der rigtig mange forskellige ting på scenerne, som ganske enkelt ofte udelades, når forskerne skal *forstå* deres objekter:

A lot of *things* are involved. Black ties and yellow dresses. Bags and glasses. Shoes and desks and chairs and razors. And among the stage props is the physical body. A vagina or a penis need not cause gender identity from the inside to be relevant in staging oneself as a woman or a man. The extend to which they are relevant depends on the scene. [...] But where are they – where in the literature? (Mol 2002: 38-39).

Med termen *enactment* sættes relationerne mellem handlingerne i forgrunden. Og *enactment* skal forstås meget bredt. Mol går ud fra en (post-ANT-)antagelse om, at der ikke på forhånd skelnes mellem, hvem eller hvad der handler, og at materialerne, der relateres til hinanden, er af heterogen art. Som i ANT i øvrigt hævder også Mol en materiel semiotik. Mol skelner ikke på forhånd mellem det ”menneskelige”, det ”sociale” og det ”materielle”. Derved kan blodkar, hospitalsafdelinger, behandlingsmetoder, teknologier og mennesker udfolde sig i forhold til hinanden, men også i forhold til en bred vifte af litteratur, som interfererer med netop disse – alt sammen uden at aktørerne eksisterer ”i sig selv”. ”In practices objects are enacted. [...] Activities take place – but leave the actors vague. [...] In the act, and only then and there, something *is* – being enacted” (Mol 2002: 33). Alt er i den forstand relationer, som spiller sammen og derigennem konstant skaber nye måder at eksistere på. Alt efter af hvem, hvor og hvordan sygdommen enacts; for hver version skabes objektet på ny på en anderledes og delvist forskellig måde.

4.1.4. Topologi

Ovenstående eksempel om manden og benet illustrerer tillige, at Mols multiple ontologi også implicerer en multipel *topologi* (”læren om stedet”), hvor praksisser organiserer sig rumligt gennem kontante bevægelser mellem dem. I artiklen ”Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology” (1994) har Mol sammen med kollegaen John Law undersøgt blod. Blod er ikke *bare* blod ”i sig selv”; nok cirkulerer det i vores kroppe, men det forbinder også organerne samtidig med at det undertiden størkner. Mol og Law undersøger altså i en ”blodig” kontekst forskellige måder, rum praktiseres på. I artiklen belyses yderligere den koordinationsbevægelse, som år senere kommer til udtryk i *The Body Multiple*. Artiklen viser, at virkeligheden ikke udspiller sig i distinkte rum, men tværtimod igennem komplementære ”rumligheder” (Häkli 2006: 115). Der er tale om forskelligartede rum, der ikke kan tilpasses hinanden – og alligevel eksisterer de sammen som forbundne. Som artiklens titel afslører, studerer Mol og Law de sameksisterende rumligheder som regioner, netværk og væske – med andre ord som topologiske metaforer (Jensen 2005). Mol og Law forklarer deres forehavende således:

As a brand of mathematics, topology deals with spatial types. Unlike anatomy [...] [which] one could say is [...] a map-making practice [...], topology doesn't localize objects in terms of a given set of coordinates. Instead, it articulates *different rules for localizing* in a *variety of coordinated systems*. Thus it doesn't limit itself to the three standard axes, X, Y, and Z, but invents alternative systems of axes. In each of these, another set of mathematical operations is permitted which generates its own "points" and "lines". [...] Topology, in short, extends the possibilities of mathematics far beyond its original *Euclidean* restrictions by articulating other spaces (Mol & Law 1994: 642-643, 665).

Om end tanker om fast og flydende går langt tilbage i historien, karakteriserer Mol og Law dem i forhold til nyere tids forståelse af rum.

Regioner er – i en historisk kontekst – de gamle og kendte rum. De kendetegnes ved, at der findes en klar og skarp *grænse* mellem det, der er "indenfor", som det, der kendes, og det der er "udenfor", dvs. det, der er fremmed. Der er tale om et egentligt brud, og dermed også en distance, mellem sfærer eller domæner. Indenfor grænsen er forskellene mindre tydelige, idet "indenfor" og "udenfor" hver især i højere grad opfattes som en enhed.

Netværk er de noget nyere former for rum, som stadig er "stolte" af deres evne til at krydse grænser. Til forskel fra regioner kendetegnes netværk således ved at være tæt forbundne og relaterede dele. Her er forskelle tydelige mellem de enkelte dele. I netværk findes ikke grænser, men i stedet *forhold*, der som forbundne kan være stærkere eller svagere.

Men der er andre former for rum, hvor grænser forsvinder, opløses eller lækker, samtidig med at relationer transformeres uden brud. Den tredje metafor er således væskerne, eller flydende rum. Heller ikke her findes grænser. Til forskel fra netværk er relationer i det flydende rum sværere at identificere. Om end væsken ikke har grænser, er der samtidig tale om en slags kontinuitet, som er *bevægelig* og i den forstand flytter sig.

I optegnelsen af disse forskellige og sameksisterende rum er det en hovedpointe hos Mol og Law, at ingen af rummene prioriteres – om end det medgives, at det flydende rum synes at tiltrække artiklens opmærksomhed (Mol & Law 1994: 643).

4.2. Polydoksi – en teologisk oversættelse

Lad mig indledningsvis oversætte Mols medicinsk-ontologiske fremstilling til denne afhandlings sammenhæng. Hvor Mol forholder sig til et overordnet begreb om kroppen, taler jeg om tro. Hvor Mol empirisk undersøger objektet åreforkalkning, undersøger jeg empirisk fænomenet kristendom. Og hvor felten hos Mol er de mange versioner og praksisser, der udspiller sig på ét bestemt hospital i Holland, er min felt de mange

versioner og praksisser, der enacts i forhold til kræftsygdom i en dansk kontekst, som forbinder sig med forskellige andre – litterære – (kon)tekster. Mols teori om multipel værenspraksis og termen *enactment* tilbyder et greb til at forstå, hvordan hverdagens kristendom eksisterer, idet den kommer til udtryk og udspiller sig gennem forskellige praksisser og versioner og forbindelserne mellem dem. Metoden betyder, at jeg hverken går rent empirisk eller rent teoretisk til værks, men at jeg foretager en afsøgning af rummet midt mellem. Jeg undersøger med andre ord hverdagskristendommen som *poly-praksis*, som jeg gennem mit teologiske perspektiv (jf. Kapitel 2) nu oversætter til ”polydoksi” – multipel trospraksis. *Doxa* bliver dermed i sig selv en praksis. Polydoksi kommer således til at udspille sig som netværk af forbindelser mellem hverdagstro og teologi, hvor forskellige praksisser og versioner forbinder sig med hinanden på kryds og tværs.

Min oversættelse af Mols empiriske filosofi til hverdagens kristendom indebærer naturligvis nogle normative antagelser for den måde, jeg således vælger at forstå hverdagens kristendom på. Dette analytiske blik indebærer en forståelse af kristendom som hverken homogen eller singulær, men som – fra begyndelsen – et multipelt fænomen. Frem for et ”rent” begreb om kristendom, udfolder hverdagskristendom sig i stedet som flere forskellige entiter, der forbinder sig med hinanden.

Anvendelsen af Mols empiriske ANT-version indebærer samtidig nogle korrektioner af denne. Teoretisk er der på den ene side tale om, at selve fænomenet hverdagskristendom sprænger den immanente forståelse af virkeligheden, som oprindeligt ligger til grund for ANT-analyser – hvilket jeg allerede har argumenteret for i forhold til det teologiske polydoksi-perspektiv i Kapitel 2. På den anden side er der i linje med Mol tale om, at jeg netop undersøger fænomenet kun på ”scenen”, gennem praksisser, dvs. at jeg undersøger, hvad der står i ”teksten” og ikke fortolker, hvad der *kunne* ligge skjult bag bestemte hverdagsudsagn i forhold til teologiske udlægninger.

Desuden viser korrektionen sig i en forskydning, idet jeg i undersøgelsen af mit ”objekt” ønsker at forbinde forskellige versioner af tro – som er kommet til udtryk i Kapitel 3 om tidligere forskning – direkte med undersøgelsesmaterialet. Dermed hævder jeg ikke som Mol én bestemt ”paradigmatisk” empirisk metode frem for en anden, men åbner i stedet for forskellige tilgange og værktøjer, der udspiller sig i undersøgelsesfeltet. Jeg korrigerer i den forstand Mols begreb om ”perspektivalisme” fra at gælde et bestemt perspektiv ”ude” i felten, til i denne afhandling at undvige ”perspektivalisme” gennem forskellige og interagerende måder at undersøge tro på i cancerrejsefeltet. Der er således tale om frihed ikke alene fra én på forhånd bestemt definition af, *hvad* hverdagskristendom er, men om frihed fra et magt- og konkurrenceforhold både mellem forskellige

måder at praktisere tro på og i forhold til de forskellige metoder undersøgelsen benytter.

Ligesom hospital Z hos Mol er afgørende i forhold til personer, situationer og materialer, åreforkalkning udspiller sig igennem, er cancerrejsekonteksten afgørende for de forhold, hverdagens kristendom udfoldes igennem. Det betyder, at kræfttyper, behandlinger, proteser, læger, psykologer og psykiske tilstande interagerer med gudsbilleder, bøn, kirker, engle, bibelhistorier, drømme og fantasi, lige som disse *enactments* kan relatere sig til partnere, børn, forældre, arbejde eller økonomi, på samme måde som tro i andre sammenhænge udspilles gennem spejle, tæpper, kors og tupilakker. Hverdagskristendom udspiller sig således gennem forskelligartede, materielt sammensatte aktører.

At tage det empiriske alvorligt indebærer hermed, at forestillingen om systematisk teologi, som det ”rene”, og hverdagstro, som ”en synkretistisk masse”, som to *fuldstændigt* forskellige sfærer må opgives. At lært og levet kristendom forbinder sig med hinanden, betyder derimod ikke, at de flyder sammen og mister deres forskellighed. Kristendommen mister i den forstand ikke sin dogmatiske matrix, ligesom hverdagstro ikke mister det konkrete og individuelt situerede. Hvad ANT-analysen i stedet giver mulighed for er – frem for at ordne forskellige praksis-former som fragmenter ved en vilkårlig opremsning af kategorier, der hæfter sig på ét bestemt begreb om kristendom – at forstå hverdagskristendom som et fænomen, der eksisterer som delvise sammenhænge mellem flere praksisser, der kan overlappe, inkludere, ekskludere og supplere hinanden. Det er således gennem bevægelser af ”translationer”, ”associationer”, ”hybridiseringer”, ”koordinationer” og ”rumligheder”, at jeg vælger at undersøge hverdagskristendom i afhandlingens analyser (se Del II), hvor fænomenet kontant udspiller sig på nye måder og derigennem eksisterer som ”a slightly different one each time” (Mol 2002: vii).

KAPITEL 5. CANCERREJSEN – EN OPERATIONALISERING

I de indledende kapitler 2-4 præsenterede jeg afhandlingens teoretiske tilgang til hverdagens kristendom: et konstruktivt-teologisk polydoksi-perspektiv, som fletter sig sammen med et kristendomsantropologisk perspektiv på hverdagstro, og i forlængelse heraf et analytisk blik på polydoksi som multipel praksis, som peger frem mod afhandlingens analyser med henblik på at rumme såvel mangfoldigheden af enkelt-trospraksisser som forskellige forestillinger og versioner af, hvad kristendom er – en diversitet, som den tidligere forskning gav indblik i. I dette kapitel foretager jeg et sidste skridt til forberedelse af afhandlingens analyser, nemlig en operationalisering. Kort sagt er der tale om et empirisk materiale, der først og fremmest er genereret gennem spørgeskemabesvarelser fra 1043 kræftoverlever og 20 dybdegående interview med deltagerobservation hos kræftoverlever, som alle havde deltaget i spørgeskemaundersøgelsen.

I dette kapitel vil jeg først præcisere undersøgelsens lokale situerethed, dvs. afhandlingens materiale, idet jeg karakteriserer situationen som kræftoverlever og den rehabiliteringskontekst, som undersøgelsen udspiller sig gennem.

Dernæst redegør jeg for undersøgelsens empiriske materiale og metoder (5.2.). Her redegør jeg for (1) den danske rehabiliteringskontekst, hvorfra undersøgelsen henter sit materiale; (2) de kvalitative og kvantitative metoder, som jeg benytter – herunder (a) spørgeskemaundersøgelsen (udvikling af tros-spørgeskema, valg af validerede spørgeskemaer/skalaer og deltagerinklusion), (b) interviewundersøgelsens design (inklusionskriterier, rekruttering samt interviewsituation), (c) det forberedende feltarbejde (fokusgruppeinterview og deltagerobservation), (d) bearbejdningen af empiriske data (statistiske metoder i forhold til deskriptive og epidemiologiske data samt håndtering af de kvalitative data) samt (e) undersøgelsens empirisk-metodiske styrker og svagheder.

Afslutningsvis rejses spørgsmålet om objektivitet og etiske anliggender i forbindelse med undersøgelsens gennemførelse.

5.1. Situerethed

Events are necessarily local. Somewhere. Situated (Mol 2002: 180).

Hverdagens kristendom har jeg valgt at undersøge i forhold til mennesker, som overlever kræft. Det særlige ved at få en kræftsygdom er, at uanset hvor aggressiv eller mild en kræftform som diagnosticeres og hvilken

sygdomssituation der i øvrigt er tale om, har de fleste kræftoverlevende gennemlevet begivenheder, hvor forestillinger om døden intensiveres. At overleve kræftsygdom er i den forstand også at leve med en fortsat potentiel trussel om for tidlig død. Sygdomskonteksten betyder, at denne undersøgelseskontekst er anderledes specifik i forhold til mange andre undersøgelser af hverdagstro.

Cancerrejsen er den ”institutionaliserede” situation, dvs. den strukturerende, hverdagens kristendom i denne afhandling viser sig igennem. Cancerrejsen er med andre ord én virkelighedsversion ud af flere, som hverdagens kristendom udspiller sig gennem.⁸⁴ Det skal forstås sådan, at der med kræftkonteksten på samme tid er tale om en helt specifik og lokal situation og om en universel alvorssituation, hvorigennem tro enactes.

5.1.1. Kræftoverlevende

Kræft er blevet kendetegnet som vor tids pest (Mukherjee 2010). Den har metamorfoseret sig til en letal helhed med konstant skiftende form, der er så gennemsyret af metaforisk, medicinsk, videnskabelig og politisk magt, at sygdommen er blevet kaldt for *The Emperor of all Maladies* (Mukherjee 2010). I skærende kontrast til denne helhedsforestilling står, at kræft netop ikke er én sygdom, men flere, som alle deler ét grundlæggende træk: udviklingen af anormale celler (Mukherjee 2010: xiii).⁸⁵

Mennesker, der er blevet helbredt for kræft eller lever som kronikere med kræft, kaldes i medicinsk terminologi for ”kræftoverlevende” (*cancer survivors*). Dette ”at overleve kræft” er blevet nærmere defineret som:

The period of health and wellbeing experienced by survivors after active cancer treatment (and before diagnosis of recurrence of a new cancer) as a distinct phase on the cancer control continuum (Rowland et al. 2006).

Begrebet ”overlever” er diffust i den forstand, at det ikke indeholder nogen definition af livstidsperspektiv, dvs. ”at overleve” kan pege hen mod såvel overgang til terminalstadiet, som en tilbagevenden til et mere normalt og rask liv. Antallet af kræftoverlevende er stigende verden over, sandsynligvis på grund af en tidligere diagnosticering, forbedringer i kræftbehandling og en generelt højere sundhed (American Cancer Society 2007). I den danske befolkning på knap 5,6 millioner indbyggere lever i dag mere end 225.000

⁸⁴ Mol pointerer, at en praksis, fordi den er virkelighedskonstituerende, kun udfolder nogle bestemte og ikke andre virkeligheder (Mol 1999: 74).

⁸⁵ ”Kræft” betyder krebs og sigter en kræftsvulsts struktur. Kimen til en kræftsygdom opstår i en af de 50.000.000.000.000 celler, som et voksent menneske består af. Uheldige forandringer i kroppens celler kan ændre normale celler til kræftceller. Det er ændringer i DNA’et, der får celledelingen til at løbe løbsk. Man ved endnu ikke, i hvilken grad kræftceller opstår spontant (Foghsgaard et al. 2001: 16-17, Nielsen et al. 2002: 7-13).

mennesker, som har fået stillet diagnosen kræft (NORDCAN 2012).⁸⁶ At flere og flere overlever kræft betyder også, at flere og flere kræftframte efter diagnosticering og første behandling må håndtere et liv, der er betragteligt forandret. Flere studier har vist, at reaktioner på en kræftdiagnose, efterfølgende behandling og senvirkninger af kræft varierer meget og resulterer i en række indvirkninger på fysiske, psykiske og sociale områder.⁸⁷ Mere eksakt indebærer sporene efter diagnose og behandling ofte: ændringer i generel livskvalitet, symptomer og indvirkninger efter behandling, som bevirker store smerter, problemer med fordøjelse og vandladningsfunktion, reduktion af sanseevner, forringelse af sexlivet, øget risiko for forekomst af angst, depression og stadier af følelsesmæssige forstyrrelser (Grassi et al. 2007), øget træthed (Wagner & Cella 2004), samt mindre formåen i forhold til at vende tilbage til arbejdsmarkedet (Carlsen et al. 2007) og dermed en følgelig negativ indflydelse på indkomst, socialt liv og livskvalitet (Dalton et al. 2007).

Den markante livspåvirkning og -forstyrrelse, som fremkaldes af en diagnose med en potentiel livstruende sygdom som kræft, er beskrevet i såvel den akademiske litteratur som i personlige beretninger fra kræftoverlevende.⁸⁸ Den overhængende fare for dødens pludselige indtræden er karakteristisk for mennesker, der får stillet diagnosen kræft, og sygdommen er i den forstand forbundet med meningstab (Yalom [1980] 1998: 471-486).⁸⁹ At overleve en kræftsygdom erfares ofte som et traume, hvor kroppen endvidere bærer vidnesbyrdet om sygdommen i form af ar og mærker. Overgangen fra at forstå sig selv som rask til at blive diagnosticeret og at leve med kræft indebærer markante forandringer. Hvad der udmærker en rask krop er, at vi i kortere eller længere tid kan glemme, at vi er i den. Kroppen er fraværende (Leder 1990). Men i en sygdomskontekst er det ikke længere muligt at marginalisere kroppen. Blikket på kroppen og egenberøringen af den bliver anderledes, idet kroppen både kontrolleres og genskabes i et nyt billede (Hansen & Henriksen 2008: 38, 47). *Den tavse krop* (Murphy 2001) er ydermere bærer af en fysisk smerte, som ikke alene er uden sprog, men ligefrem kan destruere sproget (Scarry 1985).⁹⁰

⁸⁶ For alle kræftformer bortset fra anden hudkræft.

⁸⁷ Jf. fx Montazeri et al. 2008, Mehnert & Koch 2008, Zabora et al. 2001, Carlson et al. 2004, Loge et al. 1999, Bower et al. 2000, Ganz et al. 2003, 2003, Ganz 2006, Kiss 2002 og Helgeson 2004.

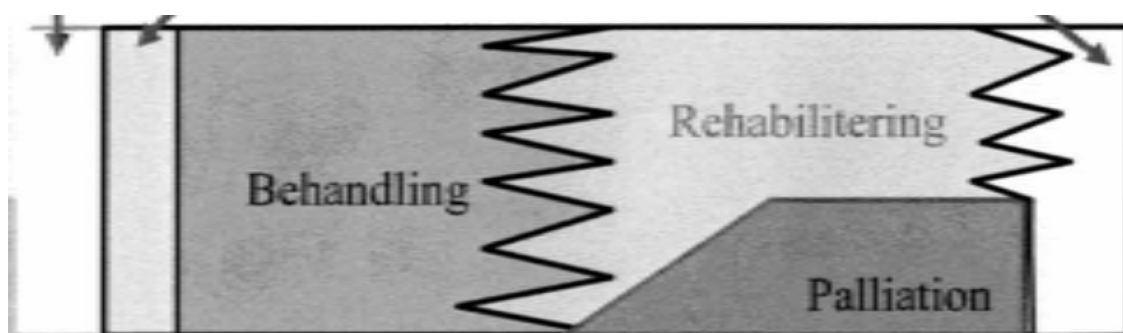
⁸⁸ Jf. fx Broyard 1992, Garro 1995, Becker 1995, 1997 og Frank 1991.

⁸⁹ Psykologen Irvin D. Yalom har beskrevet det at opleve døden tæt på som at se på solen (Yalom 2008). Når man forsøger at "se" på døden, tvinger den en til at tage blikket bort, uden man når at tage den i øjesyn.

⁹⁰ "Pain's resistance to language is not simply one of its incidental or accidental attributes but essential to what it is. Physical pain – unlike any other state of consciousness – has no referential content. It is not of or for anything. It is precisely

5.1.2. Rehabilitering

Termen ”kræftoverlever” er sammenhængende med begrebet ”rehabilitering”, idet rehabilitering – i en sundhedsvidenskabelig terminologi og i forhold til cancerrejsen – betegner perioden efter kræftpatientens primærbehandling, som, uanset om den indebærer helbredelse, tilbagefald eller nyopdagede kræftformer, kan udmunde i (gentagne) rehabiliteringsfase(r), som igen kan udmunde i en mere permanent rask tilstand eller i, at rejsen langsomt eller pludselig glider over i en terminal tilstand (se Figur 5.1.).



Figur 5.1. Cancerrejsen: Normalt liv – diagnostik – sygdom/behandling – rehabilitering – rask til naturlig død/palliation.⁹¹

De kræftoverlevende, som indgår i denne afhandling, befinder sig et sted på denne rehabiliteringsstrækning. I de senere år har der indfundet sig en bred erkendelse af, at kræftoverlevende som oftest behøver hjælp til at tilpasse sig livet med kræftsygdom og for at overvinde bivirkninger og senfølger af behandlingen (Kuhn et al. 2005). Begrebet om rehabilitering efter kræft bygger bl.a. på antagelsen af en genetablering af normalitet og genvindelse af ligheden med andre mennesker (Hansen & Tjørnhøj-Thomsen 2008: 365, med henvisning til Stiker 1997: 135). Udfordringen i forestillingen og håbet om normalitet ligger i, at restitution i det konkrete hverdagsliv ikke alene handler om at blive helbredt som følge af den stigende effektivitet i kræftbehandlingerne; for mange overlevende handler restitution langt snarere om at leve med den kræftbehandling, de har gennemgået, og med generne af den. Kræftoverlevende vender sjældent tilbage til det liv, som de engang havde (Mattingly 1998: 64). Livet med kræft byder på konstant navigering i ukendt terræn, som skaber usikkerhed og stor uvished (Høybye 2009,

because it takes no object that it, more than any other phenomenon, resists objectification in language” (Scarry 1985: 5).

⁹¹ Frede Olesens figur af ”cancerrejsen” (Olesen 2004: 309).

Høybye & Tjørnhøj-Thomsen 2009). Deri viser sig samtidig senfølger af mental art, som handler om frygten for metastaser, recidiv (tilbagefald) eller fremkomst af en ny type kræft, der måske i sidste instans kan medføre døden. Der er i den forstand tale om at "livet efter kræft" leves *as if cured* (Hansen & Tjørnhøj-Thomsen 2008: 369). Rehabilitering som begreb sigter dermed ikke alene på kræftoverleveres synlige kapacitet. Selv overlevende, som er uden fysiske følgevirkninger, forbliver optaget af deres sygdom og fremtidige helbred (Johansen 2007). Det er således mellem de ovenfor skitserede cancer-konfigurationer, denne undersøgelse af hverdagens kristendom foretages.

5.2. Empirisk materiale og metode

Denne undersøgelse baserer sig på følgende data, som er genereret blandt danske kræftoverlevende:

- 1043 spørgeskemabesvarelser med lukkede og åbne svar
- 20 transskriberede dybdegående interview
- to digitalt optagne fokusgruppeinterview
- feltnoter fra samtaler og deltagerobservationer.

5.2.1. Deltagerne – en dansk rehabiliteringskontekst

Denne undersøgelse udfolder sig som en del af et større projekt om kræftrehabilitering, FOCARE (Forskning i Cancer Rehabilitering), som er en systematisk evaluering af langtidseffekten af et veldefineret psykosocialt interventionsprogram på RehabiliteringsCenter Dallund (www.dallund.dk).⁹² Dette rehabiliteringscenter er et konkret dansk resultat af det stigende internationale fokus på begrebet om rehabilitering i forhold til kræftpatienter (se 5.1.2.). Nationalt blev begrebet udformet inden for det danske sundhedsvæsen i 2000, da den nationale kræftplan specifikt beskrev kræft som en sygdom med implikationer udover den aktuelle medicinske behandling (Sundhedsstyrelsen 2000, Hansen & Tjørnhøj-Thomsen 2008). I 2001 åbnede Kræftens Bekæmpelse et center for kræftrehabilitering på Dallund Slot i Sønderød på Fyn, for det første med det formål, at kræftoverlevende skulle udvikle en højere grad af erkendelse og afklaring af deres egen situation, af livsglæde, håb og tro på fremtiden og mening i livet. For det andet med det formål at indsamle viden og dokumentation om de fysiske, psykiske, sociale og arbejdsmæssige følger af en kræftsygdom samt om behandlingen og effekten af integreret rehabilitering i

⁹² Indsamling af data i FOCARE-projektet gennemførtes i perioden 2002-2008.

patientforløbet (Høybye 2008: 48, Bøjlerehauge et al. 2011: 7).⁹³ Et kursus på RehabiliteringCenter Dallund er en del af et offentligt betalt rehabiliteringsprogram, som kan tilbydes til kræftpatienter i Danmark.⁹⁴

Hvad der karakteriserer de kræftpatienter, som tilbydes et ophold på rehabiliteringscentret – og hvad der dermed karakteriserer deltagerne i FOCARE og denne undersøgelses deltagere – er, at de fysisk og mentalt er så velfungerende, at de skal være i stand til at kunne deltage i centrets rehabiliteringsprogram. Henvisningsbetingelserne for kræftpatienterne på Dallund er, at patienten skal: have behov for rehabilitering; have afsluttet primærbehandling eller recidivbehandling med intravenøs kemoterapi eller strålebehandling – eller være i kontinuerlig behandling med *per os* kemoterapi (indtaget gennem munden) eller hormonbehandling; kunne deltage aktivt i centrets aktiviteter, der omfatter oplæg i plenum, gruppediskussioner, individuel vejledning og en vis fysisk aktivitet. Patientgrupper, der ikke kan henvises, er patienter, som: har et aktuelt behandlingsbehov for intravenøs kemoterapi eller strålebehandling eller er blevet indlagt umiddelbart før opholdet på Dallund; ikke er selvhjulpne og ikke kan klare en vis fysisk aktivitet og et simpelt genoptræningsprogram; udelukkende har behov for rekreation, pleje, palliation eller ophold på hospice, dvs. er i livets sidste fase; ikke forstår og taler dansk; eller som tidligere har været på RehabiliteringsCenter Dallund. Der er ingen restriktioner med henblik på tiden siden diagnosen. Visitation til Dallund sker via den behandlende afdeling eller egen læge. Hovedparten af deltagerne har selv været aktivt opsøgende i forhold til at komme på et rehabiliteringsophold. Derudover er deltagerens behov for rehabilitering blevet vurderet af egen læge eller den behandlende afdeling, men deltagerne er ikke systematisk screenet for behov. Desuden har deltagerne mange forskellige problemstillinger af fysisk og/eller mental art.

⁹³ Dallunds definition af rehabilitering tager udgangspunkt i *Hvidbogen om rehabilitering* (Bøjlerehauge et al. 2011: 7; jf. Jensen et al. 2004). Denne forståelse af rehabilitering svarer endvidere til en forskrift af WHO (2001).

⁹⁴ Opholdet er et 6-dages internatforløb, som tilbyder en kombination af undervisning og patientgruppearbejde, der omhandler temaer som kræftbehandling, mentale reaktioner, arbejdsliv og livsstil med henblik på kost- og motionsvejledning. Et tværfagligt team af sygeplejersker, fysioterapeuter, en læge, psykolog, socialrådgiver, diætist og en præst programsætter hver internat-uge for at fremme rehabiliteringsprocessen for kræftramte ved at styrke den enkeltes forståelse af sin livssituation og styrke mulighederne for at kunne handle i forhold til situationen. Omkring 20 kræftoverlevende deltager i hvert af disse kurser. Planlægningen af kurserne sigter efter en hensigtsmæssig sammensætning af deltagere, så kræftoverleverne kan placeres i hold efter diagnose, alder, køn, medbragte partner/pårørende eller andre lignende forhold, der på den ene eller anden måde sætter en fællessituation for deltagerne (for flere detaljer, se Høybye 2008, Bøjlerehauge et al. 2011).

I forhold denne undersøgelses deltagere er det således vigtigt at pointere to forhold. For det første er der tale om kræftoverleverne, som indstilles til et rehabiliteringsophold, hvilket betyder, at undersøgelsens materiale *ikke* som udgangspunkt i nogen henseende tager hensyn til kræftoverlevernes trosforhold. For det andet kan undersøgelsesmaterialet karakteriseres som situeret i ”fællesfolkelige sammenhænge”, som i en dansk kontekst markerer sig ved en forholdsvis udpræget homogenitet og dermed meget stærkt overlappende sfærer i forhold til 1) socialisationsvilkår, 2) religiøse traditioner, 3) skolens almindelse og 4) offentligheden, med henblik på fælles oplevelsesmiljø (Højsgaard & Iversen 2005b: 19). Heri indgår naturligvis også det danske sundhedssystem, som denne undersøgelse taler ind i.

5.2.2. *Kvantitativ og kvalitativ metode*

Hvordan generere viden om tro, der ”gøres” i en kræftkontekst? Mit sigte har først og fremmest været at skabe en polyfoni af data, der supplerer, nuancerer og korrigerer hinanden. Jeg benytter med andre ord ”multipel metode”, dvs. en metode, der favner forskellige empiriske tilgange.⁹⁵ Mit ønske har været at få adgang til såvel bred som dybdegående viden om tro, med henblik på at opnå forskelligartet og nuanceret viden om hverdagens trospraksis, der samtidig på forskellige måder relaterede sig til tidligere forskning inden for feltet mellem religion, hverdag og sygdom (se 3.2. og 3.3.). At få adgang til både bredtfavnende og dybdegående viden om hverdagstro betyder, at undersøgelsen betjener sig af såvel kvantitative som kvalitative metoder. Først og fremmest har jeg anvendt to sprogligt funderede metoder, dvs. udført såvel en spørgeskema- som en interviewundersøgelse, der interagerer på forskellige måder. (1) Interviewundersøgelsen inkluderer sine deltagere blandt spørgeskemaundersøgelsens deltagere og anvender spørgeskemaets overordnede temaer som flydende omdrejningspunkter i interviewene. (2) Begge undersøgelser trækker på samme forudgående feltarbejde i form af fokusgruppeinterview og deltagerobservation. Feltarbejdet blev således udført med henblik på at kvalificere både udviklingen af trosspørgeskemaet og mødet med informanterne i interviewsituationen. Hvor spørgeskema og fokusgruppeinterview gav mulighed for at stille direkte spørgsmål til kræftoverleverne, der svarede forholdsvis kort og enkelt, gav de dybdegående interview, deltagerobservation og dele af

⁹⁵ Ole Riis har argumenteret for, at et multipelt metodadesign indebærer en komplicering af forskningsdesignet. Heri ligger den betragtning, at de enkelte metoder på den ene side skal opfylde håndværksmæssige udfordringer, og på den anden side skal afstemmes i forhold til hinanden. Det er således afstemningen af metoderne, der afgør, om undersøgelsen lyder som en kakafoni af spredte data eller som en polyfoni af resultater, der peger frem mod samstemmende konklusioner (Riis 2001: 151).

fokusgruppeinterviewene mulighed for eksplorerende samtale og interaktion.

Kombinationen af kvantitativ og kvalitativ metode indebærer, at undersøgelsen jonglerer med metoder, der traditionelt knytter sig til forskellige "paradigmer" (jf. Kuhn 1962). At metoderne i den forstand er inkommensurable indebærer ikke nødvendigvis, at grænserne mellem paradigmerne ikke har nogen krydsende punkter: "*Translations may be possible*" (Mol 2002: 74). Mol påpeger, at netop forbundetheden inden for paradigmerne gør det muligt at tale om forskellene mellem dem. Paradigmerne gør det paradoksalt nok klart, at en radikal pluralistisk verden, hvor alt flyder og sejler i sin egen sø, netop indebærer homogenitet. I den forstand hænger paradigmerne, qua forskelligheden, sammen som en slags levende organisme (Mol 2002: 82).

Om end denne afhandlings analysestrategi netop afspejler dette synspunkt (se Kapitel 4), er der tale om afgørende forskelle mellem mine anvendte empiriske metoder og Annemarie Mols (2002). Hvor Mol lader versionerne udspille sig gennem en praksiografi, dvs. gennem en etnografisk metode, som i høj grad beror på deltagerobservation, hvor praksisser udspiller sig på ét sted i forskellige versioner, lader jeg i stedet de forskellige metodiske versioner interagere, som primært baserer sig på sproget. Det betyder, at jeg her forskyder Mols tale om "perspektivalisme" (Mol 2002: 10) til i denne undersøgelse at omfatte anvendelsen af *forskellige empirisk-metodiske* praksisser, idet jeg ønsker at undersøgelsen mere direkte forbinder sig med tidligere forskning på området mellem kristendom, kræft og hverdagstro (se Kapitel 3). Dvs. at jeg ikke fremhæver én bestemt metode-"version" som den mest sande, men at undersøgelsen af hverdagens kristendom i stedet også udfolder sig gennem interaktionen mellem de metoder, forskellige praksisser viser sig igennem.⁹⁶ Desuden lader fænomenet *hverdagstro* sig vanskeligt *alene* iagttages ved deltagerobservation udefra som et "objekt", der praktiseres på ét bestemt sted (i lighed med åreforkalkning, der lokaliseres på et hospital, jf. Mol 2002), da tro i hverdagen som undersøgt fænomen ikke kun "observeres", men i høj grad er knyttet til sproget og sproglige fortolkninger, som forbinder sig med praksis.

⁹⁶ I en ANT-tradition ville denne afhandlings empiriske materiale delvist kunne kritiseres for "perspektivalisme", idet tro alene undersøges gennem kræftramtes perspektiv. Til gengæld ville denne afhandling kunne kritisere eksempelvis Mols empiriske metode for at være ensidig ved at varetage ét bestemt empirisk forskningsmetodisk perspektiv, der således har betydning for, hvordan man forstår, at et bestemt fænomen eksisterer.

5.2.3. Kvantitativ undersøgelse

Hvordan genererer man – med et teologisk udgangspunkt – *bred viden* om hverdagens kristendom, der ”gøres” i en kræftsygdomssituation? Hvordan gribe aspekter af den trosmangfoldighed, der viser sig i hverdagen som situeret? Med udgangspunkt i disse spørgsmål søger jeg i denne undersøgelse at generere en viden, som dels kan give indblik i forekomsten af forskellige former for trospraksis hos kræftoverleverne, og dels kan belyse betydninger af hverdagens trospraksis som kræftsitueret. Med andre ord ønsker jeg at undersøge sammenhænge mellem trospraksis og kræftoverleveres livssituation. Derfor har jeg valgt at indsamle data gennem et spørgeskema med henblik på (1) at generere deskriptive data om kræftoverlevernes trospraksis med henblik på at kunne kortlægge udbredelsen af udvalgte trospraksisser blandt undersøgelsens deltagere; (2) at gennemføre en epidemiologisk undersøgelse, der kan give adgang til viden om ”associationer”, dvs. statistisk målbare sammenhænge mellem aspekter af trospraksis og kræftoverleveres mentale funktion.

Den epidemiologiske metode anvendes hyppigt i forskningsfeltet om sygdom og tro (se Kapitel 3). ”Epidemiologi” er en disciplin, der beskæftiger sig med fordeling af sygdomme og risikofaktorer for sygdom og helbred i befolkninger (Susser 1973)⁹⁷ og som giver mulighed for at inddrage sociodemografisk og psykometrisk⁹⁸ information samt information om deltagernes biologiske sygdom. Nærmere er der tale om epidemiologi, som beskæftiger sig med psykosociale aspekter af kræftsygdom, dvs. relaterer sig til psykoonkologien (*psycho-oncology*) – en tværfaglig disciplin, som for alvor et blevet etableret inden for de sidste tre årtier (Holland 2011: 3). Ved hjælp af epidemiologisk metode kan faktorer vedrørende trospraksis kobles med oplysninger om alder, køn, uddannelse og kræftdiagnose samt med sociale, fysiske og mentale faktorer med henblik på at måle signifikante – og non-signifikante – sammenhænge mellem tro og sygdomssituation. At udføre en kvantitativ spørgeskemaundersøgelse, der involverer trosudsagn fra et teologisk perspektiv og samtidig inddrager biologiske, socio-demografiske og psykosociale faktorer, indebærer således i sig selv en form for interaktion og koordinering mellem paradigmer og praksisser.

⁹⁷ Epidemiologi knytter sig til en empiristisk tradition og er i dag en anerkendt lægevidenskabelig disciplin, som tværdisciplinært lægger sig mellem lægevidenskaberne og socialvidenskaberne. Oprindeligt er epidemiologien nært knyttet til studiet af infektionssygdomme. Den epidemiologiske model anvendes i dag lige så meget i socialmedicinsk kontekst til at analysere de miljømæssige årsager til sygdomme som fx kræft og psykosomatiske lidelser (Wulff et al. 1990: 153).

⁹⁸ ”Psykometrisk” betyder her, at matematiske metoder anvendes til at måle psykologiske faktorer.

5.2.3.1. Deltagerinklusion

I perioden fra maj 2006 til december 2008 blev 1400 kræftoverleverne inkluderet i denne spørgeskemaundersøgelse i forbindelse med en uges ophold på rehabiliteringscenter Dallund (se 5.2.1.). Kort opresumeret var alle deltagerne voksne med kræft, som havde afsluttet primærbehandlingen, som havde brug for rehabilitering, som var istand til at deltage i centrets fysiske aktivitetstilbud og som havde en forventet overlevelse på mindst seks måneder. Idet deltagerne blev tilmeldt et ugeophold på Dallund, fik de efterfølgende tilsendt de to selvadministrerede⁹⁹ spørgeskemaer *Tro & livssyn* og FOCARE ved baseline,¹⁰⁰ som deltagerne blev bedt om at udfylde og returnere inden for en 14-dages periode inden opholdet på centret. 1043 kræftoverleverne (75 procent) udfyldte og returnerede begge spørgeskemaer. Undersøgelsen er gennemført som en tværsnitsundersøgelse.

5.2.3.2. Spørgeskema

Undersøgelsens spørgeskema består af to dele (1) *Tro & livssyn-spørgeskemaet*, som består af trosudsagn og spørgsmål vedrørende ”specifik trospraksis” (indholdsrelateret) og ”tros-velbefindende” (ikke-specifikke udsagn (dvs. *items*) om spiritualitet, som angår velbefindende) samt ”socialt” og ”fysisk velbefindende”; (2) *FOCARE-spørgeskemaet* som består af psyko-sociale, onkologisk relaterede skalaer, der rummer udsagn om ”mental belastning”, ”mental håndtering af kræft” samt udsagn, der angår ”sociodemografiske informationer”. I det følgende behandler jeg spørgeskemaets indhold og udformning mere indgående.

Tro & livssyn-spørgeskemaet

Mit udgangspunkt for udformningen af spørgeskemaet er eksplorativt i den forstand, at jeg var ude efter deskriptive data, der vedrørte en bred vifte af forskellige former for *specifik trospraksis* hos undersøgelsens kræftoverleverne (se Bilag B.1.). At udforme et spørgeskema er samtidig at sætte sin egen dagsorden på ”hverdagsteologernes”, dvs. deltagernes, vegne. Den opgave, jeg stillede mig, var at ”oversætte” teologiske temaer om tros- og gudsforhold vedrørende skabelse, inkarnation, eskatologi og fromhedspraksis til forskellige ”hverdagstrosdogmer” – dvs. til trosudsagn, som dels italesætter tro på måder, der fletter sig ind i menneskers daglige sprog blandt ikke-teologer, og dels rummer en vis form af genkendelighed i

⁹⁹ At spørgeskemaet er selvadministreret betyder, at deltagerne har udført besvarelsen på egen hånd uden hjælp til læsning og besvarelse af udsagn.

¹⁰⁰ Baseline betyder det første af flere opfølgende spørgeskemaer i en undersøgelse. I FOCARE-projektet fik alle deltagere tilsendt FOCARE-spørgeskemaet fire gange over et forløb på et år, hhv. 2 uger før (baseline) og 1, 6 og 12 måneder efter (follow-up) deres rehabiliteringsophold.

forhold til klassiske teologiske dogmer.¹⁰¹ Temaerne, som italesættes i spørgeskemaets *staccato*-form, omhandler forhold til tro, Gud, Kristus, efterliv, håb og kirke.¹⁰² Trosudsagnene sigter på at ramme hverdagstoner i en dansk kontekst. De religiøse udtryk søgte jeg derfor at formulere i en ”forsigtig”, neddæmpet tone.¹⁰³ For at betone deltagernes forhold til deres *egen* trospraksis, har jeg samtidig formuleret udsagnene i første person singularis.¹⁰⁴ Udsagnene afstemtes med spørgeskemaformens enkelthed og nuance-reduktion og de tilhørende svar-kategorier, som benytter enten ”ja”/”nej”/”ved ikke” eller en skala fra 0 til 4. Desuden gives enkelte åbne udsagn, hvor respondenter har mulighed for at svare uddybende på bl.a. ”et liv efter døden” samt tilføje kommentarer angående spørgeskemaets udsagn på skemaets sidste side.

Med det formål at udforme udsagnene i et teologisk perspektiv har jeg udarbejdet det første spørgeskemaudkast, *inden* jeg studerede publicerede spørgeskemaer om tro og kræft, idet de fleste spørgeskemaer med det tema er blevet til i samfunds- og sundhedsvidenskabelige kontekster. Efterfølgende indhentede og gennemlæste jeg publicerede og tidligere anvendte tro og helbred-spørgeskemaer i internationale kontekster¹⁰⁵ og rettede spørgeskemaet til i forbindelse med feltarbejdet (se 5.2.4.4.). Denne tilretning resulterer i en yderligere nedtoning af udsagnenes religiøse udtryk – eksempelvis blev ”Gud” justeret til indefinit form med lille ”g”.¹⁰⁶

¹⁰¹ I forhold til spørgsmålet om operationalisering i forbindelse med spørgeskemaer understreger Henning Olsen, at problemstillingers begreber sjældent eller aldrig er *operationaliserede*, dvs. omformet til noget, der lader sig måle (Olsen 2005: 33). Ifølge eksempelvis David A. de Vaus forklares operationaliseringsfasen på følgende måde: ”At bevæge sig fra abstrakte begreber til det niveau, hvor vi kan udvikle spørgsmål, der kan bruges til at opnå viden om et begreb, kaldes ”at bevæge sig ned ad abstraktionsstigen”” (Olsen 2005: 33, med henvisning til Vaus 1998: 50). Det indebærer også, at operationaliseringsfasen kan betegnes som en kritisk og meget vanskelig fase, idet problemstillinger ikke rummer refleksioner, der lader sig direkte overføre til spørgeskemaet. Derfor findes der heller ikke entydige vejledninger for en god operationalisering (Olsen 2005: 34).

¹⁰² Se Bilag B.1. for spørgeskemaets udformning og fulde ordlyd.

¹⁰³ Eksempelvis formulerede jeg et udsagn om bøn som ”Det sker, at jeg beder”, frem for som ”Hvor ofte beder du?”

¹⁰⁴ Aldridge og Levine har påpeget det betydningsfulde element af fantasi, som det kræver at udvikle et spørgeskema: ”[V]i må udforme spørgsmål, som er meningsfulde, sensitive, præcise, søgende og væsentlige for respondenter. Vi må formulere spørgsmål på en sådan måde, at respondenter ønsker at besvare dem så fuldstændig og ærligt som muligt” (Olsen 2003: 50, med henvisning til Aldridge & Levine 2001: 95).

¹⁰⁵ Udover en generel orientering i anvendelsen af spørgeskemaer i tro-og-kræft-enkeltundersøgelser-litteraturen er der tale om gennemgang af Hills & Hood 1999, Koenig et al. 2001 samt af 15 spørgeskemaer, som er gennemgået hos Stefanec et al. 2005 (se Kapitel 3.2.2.).

¹⁰⁶ Hvor ”gud” i spørgeskemaet er skrevet med lille ”g”, har jeg i mine analyser (Kapitel 6-10) valgt at skrive ”Gud” med stort ”G” (frem for fx skrivemåden *G/gud* eller

Jeg har tillige inddraget to internationalt anvendte tro og helbreds-spørgeskemaer med henblik på muligheden for direkte sammenligninger med andre prognose-studier. De repræsenterer forskellige tilgange til tro som hhv. ”spiritualitet” og ”religion” (se Kapitel 3.2.), som jeg vil redegøre for i det følgende.

Som spiritualitetsmål anvender jeg en dansk version af den amerikanske skala *Functional Assessment of Chronic Illness Therapy – Spiritual Well-Being – 12-items* (FACIT-Sp-12, version), der sigter på at måle kræfttramtes ”spirituelle velbefindende”.¹⁰⁷ Skalaen undersøger tro ”generisk” (se 3.2.3.), idet den rummer uspecificerede trosudsagn og i stedet sigter på at måle grader af følelsesmæssige tilstande omkring spiritualitet og tro med henblik på den sygdomsramtes velbefindende.¹⁰⁸ FACIT-Sp-12 inkluderer 12 udsagn fordelt på tre underskalaer om ”fredfyldthed”, ”mening” og ”tro” – hver underskala repræsenteret med fire udsagn, der kan lægges sammen til en samlet placering. Deltagerne bliver bedt om at angive på en skala fra 0 til 4 (”slet ikke” til ”meget”), i hvilken grad de anså udsagnet for at karakterisere dem selv.¹⁰⁹

Til det formål at måle ”religion”, der relaterer sig til en kristen population, anvendtes en dansk version af det amerikanske *Duke University Religion Index* (DUREL).¹¹⁰ DUREL er oversat til dansk af mig selv og godkendt af forfatteren Harold G. Koenig. Instrumentet er tidligere fundet egnet i forhold til kræftpatienter. DUREL rummer fem spørgsmål, der måler tre dimensioner af religiøsitet: to spørgsmål, som vedrører hhv. kirkegang og privat religiøs udøvelse, og tre spørgsmål om religiøs erfaring. DUREL-spørgsmålene udgør *ikke* en skala, men anvendes enkeltvis.

Tro & livssyn-spørgeskemaet indeholder desuden en dansk version af den amerikanske skala *Functional Assessment of Cancer Therapy – General* (FACT-G, version 4),¹¹¹ som indbefatter fire underskalaer om følelsesmæssigt, socialt/familiært, fysisk og funktionelt velbefindende fordelt på i alt 27 udsagn, der relaterer sig til FACIT-Sp-12 – samlet kaldet FACIT-Sp. Underskalaerne er fundet pålidelige, også i forhold til FACIT-Sp. For hvert udsagn bliver deltagerne bedt om at angive på en skala fra 0

benævnelsen *det guddommelige*) undtaget når jeg citerer spørgeskemaudsagnene direkte.

¹⁰⁷ Denne beskrivelse af FACT-Sp-12 trækker på følgende referencer: www.facit.org, Cella 1997, Brady et al. 1999, Peterman et al. 2002 og Canada et al. 2008.

¹⁰⁸ Eksempelvis udsagn som ”Jeg føler mening med livet” og ”Jeg finder trøst gennem min tro eller spirituelle overbevisninger”.

¹⁰⁹ En høj sum repræsenterer et højt niveau af spiritualitet (to udsagn undtaget).

¹¹⁰ Denne beskrivelse af DUREL trækker på Koenig et al. 1997 samt Sherman et al. 2000, hvor DUREL kaldes *Duke Religious Index* (DRI).

¹¹¹ Denne beskrivelse af FACT-G trækker på følgende referencer: www.facit.org, Cella et al. 1993 og Webster et al. 2003.

til 4 ("slet ikke" til "meget"), i hvilken grad udsagnet karakterisere dem selv.¹¹² Alene skalaerne om fysisk og socialt/familiært velbefindende blev anvendt i denne undersøgelse.

Den endelige version af *Tro & livssyn*-spørgeskemaet er testet og evalueret på baggrund af undersøgelsens første 206 indkomne spørgeskemasvar ud af 235 udsendte spørgeskemaer (svarprocent: 88) i perioden maj til september 2006 (om inklusion, se 5.2.3.1.).

FOCARE-spørgeskemaet

FOCARE-undersøgelsens spørgeskema består dels af internationalt anvendte skalaer og dels af enkeltmål fra andre danske undersøgelser om helbred og sygdom.¹¹³ Med det formål at undersøge sammenhænge mellem kræftoverleveres trospraksis og håndtering af kræftsygdom har jeg valgt at anvende to skalaer fra FOCARE-spørgeskemaet, som måler "mental belastning", "mental tilpasning til kræft" og udvalgte sociodemografiske mål. Disse tre mål vil jeg redegøre for i det følgende.

"Mental belastning" dækker over begrebet *distress* (*draw apart, hinder*), som sigter til "circumstance that causes anxiety or hardship" og betyder at være forpint, fortvivlet eller føle lidelse eller smerte (www.etymonline.com). *Distress* er blevet defineret som "a non-specific, biological or emotional response to a demand or stressor that is harmful to the individual" (Ridner 2004: 539). Til at måle mental belastning anvendte jeg skalaen *Profile of Mood States Short Form* (POMS-SF) (se Bilag B.2.),¹¹⁴ der består af en liste på 37 adjektiver. På en fem-point Likert-skala svarer deltagerne på, i hvilken grad hvert adjektiv beskriver deres sindsstemning gennem den seneste uge. Den samlede placering er et mål for den overordnede mentale belastning (*mood disturbance*), og seks underskalaer indikerer momentane stemningstilstande (*mood states*): anspændthed-ængstelse (*tension-anxiety*), nedtrykthed-modløshed (*depression-dejection*), vrede-modvilje (*anger-hostility*), livsenergi-livlighed (*vigour-activity*), træthed-inaktivitet (*fatigue-inertia*) og forvirring-

¹¹² En høj sum repræsenterer hhv. et højt niveau af social/familiært velbefindende og et lavt niveau af fysisk velbefindende (to udsagn undtaget).

¹¹³ Foruden de beskrevne mål i dette afsnit indeholder FOCARE-spørgeskemaet tillige: EORTC-QLQ-C30 til måling af overordnet og helbredsrelateret livskvalitet (Osoba et al. 1997, Sprangers et al. 1993); GSE (Bandura 1997) måler mestring og socialt netværk (Due et al. 1999), stiller spørgsmål vedrørende socioøkonomiske data, dvs. spørgsmål om motion, rygning og alkoholindtag og arbejdsmarkedstilknytning.

¹¹⁴ POMS-SF er en kort version af *Profile of Mood States scale* (Shacham 1983). Denne beskrivelse af POMS-SF trækker desuden på følgende referencer: Curran et al. 1995 og Baker 2002.

desorientering (*confusion-bewilderment*).¹¹⁵ Skalaen har vist sig pålidelig i forhold til kræftpatienter.

Den anden skala måler ”mental tilpasning til kræft” (*mental adjustment*). Begrebet ”mental tilpasning” og begrebet ”håndtering” (*coping*) overlapper i mange henseender. Mental tilpasning kan siges at være en bestemt fortolkningsvariant af eller retning inden for *coping*. Hvor *coping* er blevet defineret som ”constantly changing cognitive and behavioural efforts to manage specific external or internal demands exceeding the resources of a person” (Lazarus & Folkman 1984: 141), er mental tilpasning blevet defineret som ”cognitive and behavioural responses made by an individual” (Greer et al. 1989: 373). Mental tilpasning indbefatter både vurdering (dvs. personens opfattelse af konsekvenser af kræftsygdommen) og de efterfølgende reaktioner (dvs. tanker og adfærd for at reducere truslen) og kan også inkludere ufrivillige følelsesmæssige reaktioner på kræftsygdommen. De to definitioner af håndtering adskiller sig fra hinanden i den forstand, at ”while coping is a willful cognitive and behavioural effort, mental adjustment may also include involuntary emotional reactions to threatening events” (Nordin et al. 1999: 250). Dvs. at begrebet ”mental tilpasning” er mere vidtfavnende end begrebet ”coping”. *Mini Mental Adjustment to Cancer scale (Mini-MAC)* har vist sig at inkludere både emotionelle reaktioner på og håndtering af kræftsygdomssituationen (se Bilag B.3.).¹¹⁶ Mini-MAC indeholder 29 udsagn, som repræsenterer de mest karakteristiske typer for tilpasning til kræft og fordeler sig i forhold til følgende fem underskalaer: kampånd (*fighting spirit*), skæbnetro (*fatalism*), erkendelsesmæssig unddragelse (*cognitive avoidance*), ængstelig opmærksomhed (*anxious preoccupation*) og hjælpeløshed-håbløshed (*helplessness-hopelessness*). Kampånd, som typisk karakteriseres som en aktiv tilpasningstype, er blevet forbundet med et lavt niveau af dårlig tilpasning, hvorimod hjælpeløshed-håbløshed og ængstelig opmærksomhed gennemgående er blevet relateret til et højt niveau. I denne undersøgelse blev underskalaen om skæbnetro ekskluderet, idet den indeholder et udsagn om Gud og dermed overlapper med indholdet i trosspørgeskemaet.¹¹⁷

¹¹⁵ Højere placering repræsenterer større grad af mental belastning, bortset fra livsenergi-livlighed.

¹¹⁶ Mini-MAC er en kort version af *Mental Adjustment to Cancer scale (MAC)* (Watson et al. 1988). Denne beskrivelse af Mini-MAC trækker desuden på følgende referencer: Greer & Watson 1987, Watson et al. 1994, Nordin et al. 1999, Grassi et al. 2005, Ho et al. 2003.

¹¹⁷ De rå placeringer, som spænder fra 1 (”passer helt sikkert ikke på mig”) til 4 (”passer helt bestemt på mig”), sammenlægges for hver underskala. En høj samlet placering repræsenterer en bedre tilpasning.

De *sociodemografiske informationer*, som blev indhentet gennem FOCARE, omhandlede civil status, uddannelse, beskæftigelse og kræfttype. Civil status var klassificeret som ”gift”, ”samlevende” eller ”lever alene” (skilt, enkestand eller single). Deltagerne blev klassificeret efter *International Standard of Education* (UNESCO 1997) i tre kategorier: grundskole, mellemlang eller videregående uddannelse. Beskæftigelse var inddelt i tre kategorier: ”i arbejde”, ”sygemeldt/arbejdsløs” eller ”pensioneret/andet”.

5.2.3.3. Statistiske analyser

Undersøgelsens kvantitative materiale baserer sig på spørgeskemadata fra 1043 kræftoverlevende, der både havde besvaret *Tro & livssyn-spørgeskemaet* og FOCARE-spørgeskemaet (svarprocent: 75).

Data blev indtastet i statistikprogrammet SAS (release 9.1, 2005) og rensat for logiske fejl. De åbne spørgeskemabesvarelser blev ligeledes indtastet i SAS. Ved hjælp af deltagernes cpr-nummer (Pedersen et al. 2006) blev selvrapporterede oplysninger om cancertype kontrolleret i forhold til cancerdiagnose-registreret i Cancerregistret (Gjerstorff 2011).

Linære regressionsmodeller blev anvendt til at belyse associationer mellem mental belastning (POMS-SF), mental tilpasning (Mini-MAC), spiritualitet og religion udtrykt ved parameterestimer og tilhørende 95% konfidensintervaller.¹¹⁸ Separate analyser blev udført for spirituelt velbefindende og trosdimensionen i denne skala, for enkelte items inden for trosdimensionen i denne skala samt for 12 enkelte items, der belyser ”specifik trospraksis”. Ud fra tidligere undersøgelser og statistiske analyser blev det afgjort, hvorvidt kovariater skulle inkluderes som konfoundere i analyserne. Tidligere undersøgelser af religion og spiritualitet har foreslået at køn, alder og kræftdiagnose er potentielle konfoundere,¹¹⁹ da de har vist sig at være associeret med både eksponering og udfald (Rothman & Greenland 2008: 259). Det er også foreslået, at fysisk og socialt velbefindende er associeret med mental belastning og tilpasning.¹²⁰ Endvidere har tidligere undersøgelser vist, at religion/spiritualitet var associeret med både fysisk¹²¹ og socialt¹²² velbefindende. Der blev foretaget justeringer for potentielle konfoundere på tre niveauer: ingen justeringer, justering for køn, alder og kræftdiagnose samt justering for fysisk og socialt velbefindende. Alle analyser blev udført i statistikprogrammet STATA (version 9).

¹¹⁸ Nærmere forklaring findes i 7.3.1.

¹¹⁹ Se Peterman et al. 2002 og Powel et al. 2003.

¹²⁰ Se Mehnert & Koch 2008, Hasson-Ohayon et al. 2010 og Ganz et al. 2003.

¹²¹ Se Krupski et al. 2006, Edmonson et al. 2008, Zavala et al. 2009 og Wildes et al. 2009.

¹²² Se George et al. 2002, Prince-Paul 2008 og Aukst-Margetic et al. 2009.

5.2.4. Kvalitativ undersøgelse

Hvor spørgeskemaundersøgelsen giver en bred beskrivelse af kræftoverleveres tro gennem korte direkte udsagn, er hensigten med afhandlingens dybdegående interviewundersøgelse at få indsigt i den sygdoms- og livssituation, de specifikke spørgeskemasvar er udsprunget af, men uden at bruge spørgeskemaets potentielt lukkende kategorier som udgangspunkt.

5.2.4.1. Dybdegående interview med deltagerobservation

Den type interview, som jeg har gennemført i undersøgelsen, betegnes bedst som ”interview med deltagerobservation” (Rubow 2003: 227). At interviewet involverer deltagerobservation betyder, at man ”bringer interviewet helt tæt på og praktiserer det, man studerer”. Man holder netop ikke det, der leves, to skridt fra livet. Interviewet har i den forstand ”performative kvaliteter” (Rubow 2003: 228). I interviewet praktiseres fænomenet tro gennem samtalen med informanterne. I denne type interview er deltagerobservationen eksklusiv på den måde, at jeg var deltagende observatør på hospitalsgange, til samtaler mellem læge og patient i ambulatorier eller på forskellige deltagerhold på et rehabiliteringscenter for kræftframte; mine observationer involverede langt hen ad vejen ikke specifikt de i-dybden-interviewede informanter (se 5.2.4.2.). Ligeledes interviewede jeg kræftoverleveres om tro uden at spørge pårørende, læger, præster eller andre om deres oplevelse af ”det samme”. Denne interviewform betyder, at jeg som feltarbejder i høj grad var den, der – som deltagende – forbandt den fragmenterede felt. Min anvendte kvalitative metode lægger sig i den forstand i forlængelse af den analysestrategi, som jeg har redegjort for i Kapitel 4.

5.2.4.2. Deltagerinklusion

Antallet af interview og udvælgelsen af informanter er fra et etnografisk perspektiv vilkårligt (Hammersley & Atkinson 1995). De 20 eksplorative semistrukturerede interview, som jeg har gennemført i denne undersøgelse, har givet mig mulighed for at reflektere over et større materiale, som indeholder varianter af forskellige menneskers hverdagstro, hvorved en vis form for teoretiserende generalisering kan ske. De 20 informanter har jeg udvalgt på baggrund af et udtræk af spørgeskemabesvarelser i databasen. Deltagerne repræsenterer en bred spredning i alder, køn, kræfttype, uddannelse, beskæftigelse, geografisk placering samt i svar på spørgeskemaspørgsmål om gudstro, liv efter døden, trosvelbefindende og kirkeligt tilhørsforhold. I udvælgelsen af informanter skelede jeg samtidig til svarprocentfordelingen for de enkelte udsagn i spørgeskemaundersøgelsen, idet jeg sigtede efter en vis repræsentation af forskellige

typer profiler, der kunne genfindes i det kvantitative materiale. Der kan på den baggrund dog aldrig blive tale om en fuldt repræsentativ gruppe i forhold til deltagerne i den kvantitative gruppe.

De udvalgte informanter fordelte sig på 13 kvinder og syv mænd, der alle var mellem 27 og 71 år. Jeg tog telefonisk kontakt til de udvalgte informanter, hvor jeg præsenterede mig selv, idet jeg refererede til spørgeskemaundersøgelsen og forespurgte, om jeg måtte lave et interview om informantens tro og livssyn af (som udgangspunkt) 1 ½ til to timers varighed i deres private hjem. At min person kunne kobles til det spørgeskema, som informanten tidligere havde besvaret, gav yderligere informanterne en idé om, hvilken slags samtale der kunne være tale om, hvilket betød, at det ofte ikke var nødvendigt for deltagerne, at jeg skulle sige ret meget om emnet i telefonsamtalen, før de svarede ”ja” til at deltage. Telefonsamtalen blev fulgt op af et brev til informanten om undersøgelsen samt tid og sted for interviewet.

20 interview blev gennemført over en periode på to måneder i efteråret 2007 (se Bilag A.).¹²³ De første fire interview blev anvendt som pilotinterview, der blev evalueret med henblik på at vurdere, om de følgende samtaler skulle fortsætte i samme design, hvilket de følgende 16 interview blev. Reaktionerne på at deltage i undersøgelsen var omgærdet af stor åbenhed og engagement – uanset hvordan ”det med tro” nu blev italesat i det enkelte interview. Åbenheden og engagementet angår således selve temaet såvel som for manges vedkommende en tilkendegivelse af, at uberørte og uudtalte emner havde fået lov at bane sig vej frem.

5.2.4.3. Interviewsituation

Idet jeg på forhånd havde orienteret mig i den pågældende informants spørgeskemabesvarelse, mødte jeg op på informantens bopæl på det aftalte tidspunkt. Denne forhåndsorientering betød, at jeg kunne påbegynde interviewet med en fornemmelse af, hvor informanten befandt sig, først og fremmest i forhold til tro, men også i forhold til alder og uddannelse samt til den sygdomskontekst, som kræftdiagnosen afslørede. Disse informationer gav nogle pejlemærker i forhold til det forestående interview, hvor der i øvrigt ofte viste sig at være en forventning hos informanten om, at jeg kendte til spørgeskemasvarene – om end det viste sig, at informanterne sjældent kobledede deres udsagn i interviewet sammen med spørgeskemaudsagn eller -svar. Samtalerne foregik i deltagernes hjem og kom til at vare 2-6 timer, med som regel 1½-3 timers digitalt optaget interview.

¹²³ I inklusionsprocessen blev 23 kræftoverlever fra spørgeskemaundersøgelsen kontaktet, hvoraf tre informanter frafaldt: to kvinder, som fra inklusionens start ikke ønskede at deltage, og en mand, som måtte aflyse inden interviewet grundet en kraftig forværret helbredssituation.

Interviewene tog alle deres begyndelse i informanternes sygdomsforløb, hvor jeg bad dem om at fortælle mig om forløbet i de første 15-30 minutter ("eller længere") ud fra, hvad de selv syntes havde haft størst betydning, uden nødvendigvis at være i kronologisk orden. Som udgangspunkt anvendte jeg ikke religiøse termer i samtalen, medmindre disse var blevet bragt på bane af informanten. Med mig i tasken havde jeg en spørgeguide, som fungerede som en slags sikkerhedshuskeseddel, som indeholdt de tematiske spørgsmål fra spørgeskemaet samt dynamiske spørgsmål, som jeg eventuelt kunne anvende direkte i interviewsituationen. Spørgeguiden forblev under gennemførelsen af interviewene gemt i mine medbragte papirer, idet selve spørgsmålene og rækkefølgen i dem ikke var afgørende. Dette gav fri bevægelighed til at tage afsæt i det, informanterne sagde – og ikke i mine på forhånd formulerede spørgsmål. Den løse og mere eksplorative form tillod begge parter at følge associationer i samtalen og gå ud af tangenter (Goffman 1981: 5-77). Dermed blev der givet plads for refleksioner, der kom til udtryk i samtaleprocessen (Giddens 1991: 47-55). Man kan tale om, at jeg gik til interviewet med en slags "bevidst naivitet" (Kvale & Brinkmann 2011: 48). De typer af spørgsmålsformer, som jeg anvendte under interviewene, skiftede overvejende mellem at være opfølgende, specificerende og fortolkende. Desuden bragte jeg ofte tavsheds-formen i spil, for at give god tid til informantens associationer og refleksioner (jf. Kvale & Brinkmann 2011: 154-159).¹²⁴ Den fortolkning af hverdagstro, der kom til udtryk i samtalen, produceredes så at sige af den interviewede og interviewer i fællesskab som et "fælles tredje" (Fog 2005: 48, med henvisning til Gadamer 1975). Samtalen blev hvert sekund fornemmet og justeret, og små bitte afgørelser fandt konstant sted, som enten bibeholdt eller forandrede samtalens *flow*. I interviewsituationen var der således tale om en refleksion-i-handling (Fog 2005: 49), dvs. en refleksion, der kommer til syne i det, de to parter *gør* – i situationen og på stedet.

Trods den semistrukturerede form og det meget heterogene indhold, som informanterne udfoldede, formede interviewene alligevel en slags homogenitet i forhold til den måde, de skred frem på. Der formede sig et overordnet mønster, hvor sygdomssituationen gled over i tanker om døden og videre over i troserfaring for til sidst at udmunde i tanker om den nærmeste fremtid. Samtidig bevirkede min ramme for interviewet,

¹²⁴ Interviewet adskiller sig på mange måder ikke ret meget fra en præstesamtale eller en samtale hos en psykolog. Samtalen er koncentreret og fokuseret – og asymmetrisk, fordi den interviewedes fortælling er i højsædet (Rubow 2003: 235). I mange tilfælde vil informantens anonymitet også skabe et særligt potentiale for fortrolighed (Rubow 2003: 227, 229-231). Det specifikke forhold, at interviewer i denne undersøgelse faktisk *er* teolog og de interviewede faktisk *er* "lægefolk", implicerer desuden en form for assymetri.

”hverdagstro”, at interviewmaterialet afspejlede netop dette. I tilfælde af, at samtalen tog retning af længere psykologiske og filosofiske redegørelser eller politiske ideologier, bøjede jeg forsigtigt den ”erobrende” diskurs af.

Interviewene blev alle afrundet af en forespørgsel til informanterne om, hvorvidt de tænkte, at de manglede at fortælle mig noget eller måske undrede sig over, at der var noget, jeg ikke havde spurgt om. Desuden sørgede jeg for at lave aftale om at kunne vende tilbage med uddybende spørgsmål, ligesom jeg tilsvarende bad informanterne kontakte mig, hvis der var noget, de kom i tanke om. Indimellem skete det, at vigtige sætninger og ord kom til udtryk, når båndoptageren ikke var nået at blive tændt eller efter den var slukket på min vej ud ad døren – pointer, som så i stedet efterfølgende blev noteret i feltbogen.

5.2.4.4. Fokusgrupper og observation

Forud for gennemførelsen af hhv. spørgeskema- og interviewundersøgelse ligger et forberedende feltarbejde. Feltarbejdet havde ét primært formål, nemlig at blive fortrolig med ”den fremmede kultur”, som jeg gik ind i. Det var ganske enkelt den måde, jeg indgangsvis kunne erhverve mig viden om den lokale situation på, hvori trosspørgsmål, temaer og emner foldede sig ud i menneskers liv med kræft, idet min fortrolighed hermed ikke alene kunne erhverves gennem litteratur og personlige erfaringer med pårørendes kræftsygdom. Jeg blev gennem feltarbejdet indført i den lokale ”jargon” både i forhold til hverdagstro og kræftsygdom og dermed også indført i rutiner og magtstrukturer, der indlejrer sig i livet med kræftsygdom.

Under udviklingen af *Tro & livssyn*-spørgeskemaet blev det testet i to fokusgrupper (Halkier 2008) med hhv. 14 og 15 kræftoverlevende udført på RehabiliteringsCenter Dallund (se Bilag A.). Dette antal af deltagere i fokusgruppen er ret højt, seks til ti personer anses som det normale (Kvale 2011: 170, med henvisning til Chrzanowska 2002). I sammenhæng med holdet på rehabiliteringscentret var der dog her tale om, at deltagerne i forvejen kendte hinanden og gennem fem forudgående dage på ugekurset havde lært hinanden at kende bl.a. på baggrund af de mange gruppesamtaler. Tidsrummet mellem de to fokusgruppeinterview gav mulighed for gentagent at revidere spørgeskemaet. Ligesom i den endelige kvantitative hovedundersøgelse havde deltagerne modtaget og udfyldt spørgeskemaet inden opholdet på Dallund Slot. Formålet med fokusgruppeinterviewene var først og fremmest at teste, hvordan deltagerne modtog spørgsmålene – om deltagerne forstod ordvalget og om der var overensstemmelse i deltagerens forståelse af spørgsmålene. At fokusgruppeinterviewene indvirkede på spørgeskemaets endelige ordlyd

kan eksempelvis illustreres ved udsagnet om ”en personlig Gud”,¹²⁵ der blev omformuleret til ”en gud, jeg kan tale med”. Dermed blev fokus flyttet fra deltagernes usikkerhed over for *gudsdefinitionen*, dvs. fra *betydningen* af termen ”personlig”, til et fokus på *gudsrelationen*. Et andet eksempel er, at ”naturen” blev fremhævet som spillende en rolle i deltagernes erfaring af Gud, og et udsagn om det blev tilføjet i spørgeskemaet. Således fungerede fokusgrupperne samtidig som pejlemærker for, hvilke spørgsmål der i særdeleshed havde vakt deltagernes interesse for at tale om tro i deres indbyrdes samtale (jf. Rosen 2009).¹²⁶ Deltagernes helt centrale opmærksomhed gjaldt spørgsmålene om livet efter døden og måder at erfare Gud på – en centrering, som bestyrkede den senere tematiske fokusering i interview-analyserne om ”gudstalepraksis” og ”eskatopraksis” (jf. Kapitel 8, 9 og 10).

Foruden fokusgruppeinterviewene foretog jeg deltagerobservationer (Hammersley & Atkinson 1995: 80ff) (se Bilag A.), som sammen med fokusgruppeinterviewene ligeledes fungerede som ”forstudium” til mine dybdegående interview.

Deltagerobservationerne indbefattede bl.a. et ugeophold på Dallund, idet jeg hhv. var ”flue-på-væggen” og deltog i samtaler med kursister og pårørende samt behandlere og undervisere (Dallund-teamet), som fandt sted i forbindelse med kurser, måltider, gåture, debatter, samtaler i opholdsstuen o.a. I spontane individuelle samtaler, som foregik i forbindelse med min deltagerobservation på Dallund, fik jeg samtidig lejlighed til – idet kursisterne kendte mig gennem spørgeskemaet – at drøfte spørgeskema og trosspørgsmål, når deltagerne selv bragte det på banen.

Ud over feltarbejde på rehabiliteringscentret udførte jeg deltagerobservation på Rigshospitalet i København, hvor jeg i følgeskab med to overlæger fulgte det kliniske arbejde blandt kræftpatienter i ambulatorierne på Urologisk Afdeling samt på Mamma- og Endokrinkirurgisk Klinik.

Fokusgruppeinterview og deltagerobservationer gav således ikke alene indblik i, hvordan tro blev italesat af kursisterne i sygdomssituationen.

¹²⁵ ”Personlig” kan i denne sammenhæng betyde (mindst) to ting: tro på en personlig Gud og en personlig måde at tro på Gud på.

¹²⁶ Sammen med antropolog Mette Terp Høybye gennemførte jeg to fokusgruppeinterview med deltagerobservation optaget på bånd med det formål ad to omgange at kunne diskutere form, indhold og ordlyd med patienterne, for derefter at korrigere og justere spørgeskemaet. Fokusgruppeinterviewene varede fra 5 kvarter til 1 1/2 time. Som start introduceredes undersøgelsen, formålet med fokusgrupperne samt hvordan spørgeskemaet skal kobles med andre typer data tillige med kvalitative interviews. Kursisterne var blevet bedt om at medbringe det tilsendte spørgeskema, så det var muligt at spørge direkte ind til de forskellige temaer og hvert enkelt spørgsmål samt til, hvordan det var at svare på dem.

Dette feltarbejde betød tillige et øget kendskab til situationer, som kræftoverlevende gennemgår, taler om og til, hvad der i øvrigt rør sig, når mennesker gennemlever en kræftsygdom – alt fra hvordan det er at tabe håret, metalsmagen i munden, sexliv, der synes at være blevet spoleret, til gengivelser af de mest intime samtaler med læger, psykologer, familie og diskussioner af eksistentielle temaer. Dette kendskab havde stor betydning for genkendelse, indlevelse og fælles referencerammer i forhold til intimitet og bølgelængde i den endelige interviewsituation.¹²⁷

5.2.4.5. Behandling af kvalitative data

Det samlede interviewmateriale rummer 20 interview, gemt på mp3-filer,¹²⁸ svarende til 45 timers digitaloptagelser med tilsvarende mængde fulde transskriberinger,¹²⁹ hvilket i udskrevet form svarer til omkring 450 tætskrevne A4-sider.¹³⁰ Gentagne afspilninger af optagelserne, mens jeg samtidig læste transskriptionerne, var min foretrukne måde at lære interviewmaterialet at kende på.

De data, man får adgang til gennem kvalitative interview, er altid i en vis forstand *common sense*, når de står i rå form. Det er derfor de metoder, man systematisk bevæger sig frem med, som bærer ny eller anderledes viden med sig (Kvale & Brinkmann 2011). I min håndtering af interviewdata forholdt jeg mig til sprog- og betydningsstrukturer. Jeg anvendte to datahåndteringsgreb. (1) Som udgangspunkt foretog jeg en eklektisk analyse (*bricolage*) (Kvale & Brinkmann 2011: 259), hvor jeg gennemlæste interviewene og lagde mærke til mønstre, temaer og klyngedannelser for at danne mig et overblik over, hvad der ”hørte

¹²⁷ Viden, som blev inddrevet fra fokusgruppeinterview, blev digitalt optaget samt – ligesom deltagerobservationerne – transformeret til feltnoter.

¹²⁸ Få passager blev ikke skrevet fuldt ud, men blev i stedet kodet, idet de indeholder længere medicinske behandlingsdetaljer eller afrundende *small-talk*.

¹²⁹ Kvale & Brinkmann (2011) citerer Bourdieu et al. for at skrive i *The Weight of the world* (1999): ”Transskription betyder således at skrive i betydningen at omskrive. Ligesom de overgange fra skrift til talesprog, der findes i teatret, indfører overgangen fra talesprog til skriftsprog i forbindelse med forandringerne i medium unøjagtigheder, som uden tvivl er betingelsen for sand nøjagtighed” (Kvale & Brinkmann 2011: 124, med henvisning til Bourdieu et al. 1999: 622).

Den foreløbige transskribering foretog jeg ikke selv, men ”nærtransskriberede” i stedet de mange ”klumper” af interviewene, som jeg udvalgte i analyserne (jf. Mishler 1991). Interviewene blev transskriberet med angivelser af (længere) pauseringer, latter, gråd og meningsgivende fyldeord som ”øh”. I offentliggjorte citater er sproget gjort læsbart og i mange tilfælde transformeret til kondenserede udtræk, hvilket yderligere indebærer en fortolkning med henblik på korrekt formidling af transskriberingen til læseren.

¹³⁰ Dette transskriberede materiale er dog en flydende størrelse, da det netop ikke fuldstændigt dækker det reelle omfang af de samtaler, som i realiteten allerede starter, når man træder ind ad døren, og først slutter, idet man træder ud ad døren igen.

sammen". Jeg gik efter interessante passager og udarbejdede metaforer, der kunne dække centrale forståelser i forhold til mine "optællinger" af de mange forskellige trosudsagn. (2) Den eklektiske analyse udviklede sig til en mere bevidst dekonstruktiv læsning af interviewene, hvor jeg fokuserede på udvalgte interviewpassager og udtryk. En dekonstruktiv læsning af interviewtekster betyder her, at jeg havde fokus på det, som termer og begreber *i teksten* siger og ikke siger – ikke på, hvad selve den person, der bruger begrebet, kunne mene, begrebet betyder. Dvs. at jeg samtidig har søgt at læse "tekstens" autonomi og ikke informantens intentioner med det sagte (jf. Schmidt 2009: 86). Steiner Kvale bemærker om en dekonstruktiv læsning, at mening i interview "forstås i relation til et uendeligt netværk af andre ord i et sprog" (Kvale & Brinkmann 2011: 255; jf. her teologisk polydoksi og ANT, se Kapitel 2 og 4).

I forhold til den videre håndtering af de empiriske data i analyserne har jeg anvendt det, jeg selv bedst kan betegne som en slags *cut up*-metode, hvor jeg får helhedsbilleder i stykker, og idet jeg bryder forskellige materialer op og sætter dem anderledes sammen, opstår der nye betydninger (Burroughs & Gysin 1978).¹³¹ Fokus ligger på spændinger og brud, der udfolder sig i "teksten", samt i spillet mellem, hvad den foregiver at sige, kommer til at sige, ikke siger eller udelukker. Hvad der dog er nok så vigtigt at pointere er, at jeg – i linje med det perspektiv og den analysestrategi, som jeg har beskrevet i hhv. Kapitel 2 og 4 – ikke har haft intentioner om at blive stående ved dekonstruktionen, men at formålet netop i sidste ende har været (re)konstruktivt.

5.2.5. Styrker og svagheder i empirisk materiale og metode

Undersøgelsesmaterialets og -metodernes vigtigste *styrker* ligger (1) i et særdeles omfattende spørgeskemamateriale, hvor tro bliver belyst gennem differentierede trosudsagn, der både omhandler specifikke trospraksisser, men tillige gennem udsagn om trosvelbefindende. Den høje grad af differentierede og kontekstualiserede udsagn inden for de enkelte temaer om tro giver mulighed for en større nuanceringsgrad i undersøgelsen af, hvilken rolle tro spiller i forhold til den samlede mængde deltagere. (2) Dertil kommer, at der er tale om en stor undersøgelsesgruppe, en høj svarprocent (se 6.3.1.) og at det lykkedes at indhente mange oplysninger

¹³¹ *Cut up* er en metode, som bruges inden for maleri, litteratur og film, for at den, som "klipper op", kan bryde med bestemte tankemønstre, der er forbundet med forståelsen af kendte fremstillinger af fx billed- eller tekstuniverser. William Burroughs udtaler herom i et interview: "The word of course is one of the most powerful instruments of control as exercised by newspaper. [...] if you start cutting these up and rearranging them you are breaking down the control system" (Burroughs & Odier 1989: 33-34). Med til historien om cut up-metoderne hører, at Burroughs senere genoptager narrative (Harris 1991: 253).

om hver enkelt person gennem både spørgeskema, CPR og Cancerregisteret. De mange oplysninger bevirker, at det har været muligt at nuancere og specificere de statistiske analyser og tage højde for vigtige forhold i udførelsen af disse analyser. (3) I mindst lige så høj grad ligger styrken i det multiple design, hvor deltagerne i den kvalitative undersøgelse blev udvalgt blandt den kvantitative undersøgelses deltagere, hvilket gav mulighed for at relatere til spørgeskemasvar til de dybdegående interview.

Spørgeundersøgelsens *begrænsninger* ligger bl.a. i (1) at deltagerne ikke er repræsentative for danske kræftoverleverer generelt. Inklusionen gennem FOCARE og RehabiliteringsCenter Dallund medfører en skæv fordeling af hhv. køn, diagnoser, socialklasser og etnicitet. På Rehabiliteringscentret udgør brystkræftpatienter langt den største gruppe blandt deltagerne. Kvinder med brystkræft var overrepræsenterede i undersøgelsen.¹³² Denne patientgruppe har en forholdsvis høj overlevelseshøjde (Sundhedsstyrelsen 2006), og følgelig ofte en mildere behandlingsform end andre kræfttyper – fysiske faktorer, som gør denne gruppe kræftpatienter egnet til rehabiliteringsopholdet. Den høje overlevelseshøjde skyldes bl.a., at der samfundsmæssigt er fokus på en effektiv behandling af brystkræft. Det store fokus på brystkræft afspejler sig sandsynligvis også i muligheden for at få oplysninger om rehabilitering. Desuden er der en klar tendens til, at flere kvinder end mænd har taget imod tilbuddet om rehabiliteringsophold.

(2) Da der skal en del personlige ressourcer til selv at opsøge forskellige tilbud i sundhedsvæsenet, må man antage, at gruppen ikke er repræsentativ for alle kræftpatienter, men må forventes at repræsentere de bedst fungerende. Problemet med repræsentativitet betyder således, at den hverdagstro, der undersøges, og de resultater, der genereres, ikke uden videre kan overføres til mennesker, der i langt højere grad er medtaget af deres kræftsygdom eller som er længere inde i et terminalt forløb, dvs. er tættere på at være døende. Desuden er det vigtigt at bemærke, at betingelsen om at kunne forstå og tale dansk i forbindelse med inklusionen gennem FOCARE og RehabiliteringsCenter Dallund med overvejende sandsynlighed har resulteret i en form for kulturel selektion.

(3) Endvidere er der ingen sammenligningsgruppe med en almen population, hvilket bevirker, at man ikke med sikkerhed kan sige noget om, i hvilken grad resultaterne er kræftsituationsspecifikke. Desuden blev der i denne undersøgelse ikke foretaget en frafaldsanalyse, hvilket dog skal ses i forhold til en relativ høj svarprocent i spørgeskemaundersøgelsen samt til en stor deltagervillighed i den kvalitative undersøgelse. Det kan desuden altid rejses som et kritikpunkt, at både den kvantitative og den kvalitative

¹³² Dette er et velkendt problem i både national og international forskning, hvor størstedelen af alle undersøgelser alene udføres i denne patientgruppe.

undersøgelse baserer sig på tværsnit og der dermed ikke kan siges noget om udvikling over tid.¹³³ Det har imidlertid heller ikke været ærindet i dette projekt, hvor jeg mere har været ude efter øjebliksbilleder end forløb og processer.

(4) Hvad angår anvendte skalaer, vil jeg gøre opmærksom på følgende forhold. FACIT-Sp er en af de mest anvendte skalaer inden for empiriske enkeltundersøgelser af tro og kræft. Ikke desto mindre er skalaen blevet kritiseret for tautologi i relation til målet af velbefindende, dvs. at den er blevet kritiseret for et overlap mellem spirituelt velbefindende og velbefindende i al almindelighed (Koenig et al. 2001: 505-506, Koenig 2008: 351). Faktor-strukturen i Mini-MAC er ligeledes blevet diskuteret i forhold til, hvorvidt den originale 5-faktor-struktur eller andre strukturer bør anvendes (Bredal 2010: 216).

5.3. Validitet og refleksivitet

Til produktion af viden inden for empirisk forskning hæfter der sig problemet om ”validitet”, som omhandler spørgsmål angående undersøgelsens gyldighed, pålidelighed, objektivitet og generaliserbarhed. I forhold til dette spørgsmål vil jeg fremhæve tre forhold.

(1) Validiteten i denne undersøgelse baserer sig på den systematiske undersøgelse af det fremlagte empiriske *setting* med metoder, som jeg har redegjort for i det forudgående. Hvad der gælder for alle dataanalyser – kvantitative såvel som kvalitative, hævder jeg – er, at de sjældent er endeligt afgjort i den forstand, at materialet ikke består af indsigter eller observationer ”derude” (jf. Latour 1999b: 21-22), som – heller ikke i kvantitative undersøgelser – blot kan opsamles af en forsker. I stedet opstår materialet i den interaktion, som finder sted mellem produktionen af et mangefaceteret materiale og analyser, som er blevet gennemført med en høj grad af refleksivitet (Hammersley & Atkinson 1995: 16-22). I spørgsmålet om objektivitet fremfører den amerikanske feminist Donna Haraway i artiklen ”Situated knowledges” (1988):

Objectivity is not about disengagement but about mutual *and* usually unequal structuring, about taking risks in a world where ”we” are permanently mortal, that is, not in ”final” control. We have, finally, no clear and distinct ideas. [...] Perhaps the world resists being reduced to mere resource because it is – not mother/matter/mutter – but coyote, a figure of the always problematic, always potent tie between meaning and bodies (Haraway 1988).

¹³³ For den epidemiologiske undersøgelse gælder det således, at den ikke kan sige noget om kausalitet, hvilket dog heller ikke har været en hensigt at undersøge. Opfølgende interview kunne muligvis have budt på endnu flere nuanceringer af trospraksis.

At producere viden er at løbe en risiko, idet den viden, som forskeren producerer, aldrig er neutral. Man er, ifølge Haraway, til gengæld ansvarlig for sin forskning ved at gøre sin position synlig. Derved hæfter man for den partielle viden, man producerer. Kun på den måde kan den betragtes som i en vis forstand objektiv. Tekst er altid fortolkning. Jeg har således forsøgt dels at gøre mit teologiske udgangspunkt klart – både i disciplinær henseende og i forhold til et teologisk perspektiv (Kapitel 1 og 2) – ligesom jeg følgelig har søgt at være tydelig omkring min tilgang i den videre analysestrategi (Kapitel 4) og i forhold til at gøre empirisk materiale og metode transparent (dette Kapitel 5). Ligeledes har jeg stræbt efter at gøre resultaterne gennemsigtige, dels ved at følge de specifikke metoder, der gælder inden for den enkelte analyse, dels gennem de koblinger, som jeg har foretaget mellem de forskellige genererede data om praksisser (Kapitel 6 til 10). Det er således gennem disse mange sammenbindinger af tekster, dvs. gennem en ”refleksiv proces”, at den producerede viden i denne afhandling toner frem (jf. Schmidt 2002: 183-184).

(2) På den baggrund vil jeg videre hævde, at denne undersøgelses validitet samtidig ligger i, at ”objektet” gives lov til at protestere (*to strike back*, Latour 2000). I en undersøgelse om hverdagstro, der undersøges med en systematisk-teologisk tilgang, er undersøgelsesobjektet (som det udfolder sig i denne afhandling) ikke et objekt, der passer ind i teologisk forudfattede betydningsuniverser. I stedet er objektet det, der protesterer – og det afstedkommer en produktiv frustration. Der er tale om, at objektet gennem dets praksisser frustrerer forskerens forudfattede meninger, og forskeren, for at få ”tingen” til at passe, bliver ligeglad med objektet. Dermed får de menneskelige subjekter ikke indflydelse på, hvad der faktisk siges om dem (Latour 2000: 115). Latour hævder, at genstanden(e) i stedet skal have lov til at være interesserede, aktive, ulydige, totalt involverede i, hvad andre siger om dem. Jeg har i dette projekt søgt at lade hverdagskristendom vise sig gennem praksisser, som er ganske ”frustrerende” for en normativ teologisk praksis i den forstand, at hverdagstro og systematiske teologier netop ikke alene er forskellige, men i mange tilfælde ligefrem modsiger og ekskluderer hinanden. Protesterne, som rejser sig netop i kraft af det empiriske materiale, har jeg forsøgt at lade komme til udtryk gennem analyserne – også gennem interaktionen mellem de forskellige typer af data. Det har naturligvis haft den betydning, at der med denne undersøgelse snarere er tale om at forstærke paradokser og give åbne svar end endelige afgørelser (Rosenau 1992: 117).

(3) De to ovenfor fremførte forhold fører naturligt videre til spørgsmålet om ekstern validitet, dvs. om overførbare eller generalisering. Enhver situation er forskellig, idet den har sin egen sammenhæng og logik. Viden er kontekstuel og heterogen. Jeg har allerede pointeret i forhold til det materiale, der foreligger, at resultaterne ikke uden forbehold kan overføres

til kræftsygdomssituationer ”generelt”. Alligevel vil undersøgelsens statistiske analyser optegne tendenser i kræftsitueret hverdagstro. Derudover vil forståelser af hverdagstro, der rejser sig i interviewenes sygdomskontekst, og de strukturer, som interviewene rummer – også i samspillet med de individuelle udtræk af kvantitativt materiale – *delvist* kunne generaliseres i forhold til andre krisekontekster. Der er endvidere tale om, at de mere overordnede mønstre, strukturer og forståelser i kraft af de universelle trosemner også vil kunne overføres til forhold, der er mere alment gældende for hverdagens kristendom.

5.4. Forskningsetiske overvejelser

Den kvantitative og den kvalitative undersøgelse er, som meget praksisforskellige typer, forbundet med ret forskellige forskningsetiske overvejelser. Lidt firkantet opstillet kan man sige, at etiske forholdsregler og hensyn i forhold til den kvantitative undersøgelse refererer til *forebyggelse*, der skal forhindre skade af deltagerne, hvor hensyn i den kvalitative undersøgelse retter sig mere mod den direkte *interaktion*, der sker mellem forsker og informant.

Som udgangspunkt er undersøgelsen godkendt af Datatilsynet (jrn.nr. 2002-42-0342) og Videnskabsetisk Komité (jrn.nr. KF07-00-004/04). Alle deltagere blev skriftligt informeret om forskningens formål. Det understregedes over for patienterne, at deltagelse var frivillig, at de til enhver tid kunne springe fra og at besvarelsenerne ville blive behandlet fortroligt. På informationsmaterialet havde jeg anført mine kontaktoplysninger, telefonnummer og e-mail-adresse, som patienterne kunne bruge, hvis de havde spørgsmål. Ved baseline blev givet informeret samtykke fra alle deltagere. Data er opbevaret og behandlet i overensstemmelse med Datatilsynets retningslinjer og de danske retningslinjer for ”god epidemiologisk praksis” (Forsknings- og Innovationsstyrelsen 2009). Det betyder bl.a., at håndteringen af data er strengt fortroligt, at alle spørgeskemasvar er anonymiseret og at alle kvantitative data opbevares i lukkede databaser på Center for Kræftforskning, Kræftens Bekæmpelse.

Ved interviewene blev deltagerne endnu engang informeret om undersøgelsen og dens formål (se 5.2.4.2.). Deltagerne afgav også her informeret samtykke. Alle interview er anonymiseret; interviewdata opbevares fortroligt hos mig og er alene tilgængelige for mig. Data er blevet offentliggjort i en form, der umuliggør identifikation af den enkelte deltager. Hvad angår interviewsituationen har jeg stræbt efter at leve op til

det ”første” ansvar,¹³⁴ som er at give den anden lov til at være sig selv, uden at blive et produkt af ens eget billede, for på den måde at respektere forskellighed og særegenhed. Desuden har jeg gjort forsøg på, at samtalerne blev så dybdegående som muligt uden på den anden side at presse interviewpersonerne for meget. Det er altid en balancegang, hvor langt man kan gå, men det vigtigste har for mig været at opretholde tilliden interviewene igennem, hvilket også indebærer, at jeg i bestemte situationer har stoppet uddybende og specificerende spørgsmål, når jeg mærkede, at modstanden blev for stor. I forbindelse med spørgeskemainklusion og feltarbejde præsenterede jeg mig som ”forsker og teolog” – bortset fra ved deltagerobservationerne på ambulatorierne, hvor jeg blot blev præsenteret som ”en medarbejder fra Kræftens Bekæmpelse”.

5.5. Sammenfatning

I dette kapitel har jeg søgt at vise, hvordan jeg operationaliserer det greb om hverdagskristendommens polydoksi, som jeg har udviklet i Kapitel 2 til 4. Jeg har således redegjort for undersøgelsens empiriske materiale og metode, idet jeg har argumenteret for anvendelsen af forskellige kvantitative og kvalitative metoder – først og fremmest i form af spørgeskema og interview med deltagerobservation. Jeg mener at disse interagerende undersøgelsesmetoder er hensigtsmæssige måder at undersøge hverdagstro på, såvel i forhold til at forstå fænomenet som heterogent som i forhold til at relatere til den tidligere forskning, der ligeledes undersøger tro i kræftkontekst og som dansk hverdagstro. Jeg har desuden i dette kapitel belyst de forhold, den del af cancerrejsen udspiller sig igennem, som kendetegner denne undersøgelse, nemlig kræftoverleversituationen, som den finder sted i en rehabiliteringszone. Endelig har jeg forholdt mig til spørgsmålet om validitet og redegjort for etiske overvejselser i forbindelse med undersøgelsen.

Med afhandlingens teoretiske, empirisk-teologiske netværkgreb om hverdagens kristendom som polydoksi (Kapitel 2-4) samt operationaliseringen i cancerrejsens kontekst (Kapitel 5) er vi nu nået frem til Del II, nemlig afhandlingens fem analyser.

¹³⁴ Jeg sigter her til hovedtemaet hos Lévinas om etik som ”første filosofi”, dvs. en infinit respekt for den uerstattelige anden (Lévinas [1984] 1989), se herom Johannessen-Henry 2000, 2004.

DEL II. ANALYSER

KAPITEL 6. TRANSLATIONER – HVERDAGSTRO I TVÆRSNIT

Denne første analyse af hverdagens kristendom søger som udgangspunkt at give et første *stilleben*billede af trosvariationer blandt danske kræftoverleverere gennem en bred simpel, deskriptiv beskrivelse. I forhold til afhandlingens kvantitative analyser sigter jeg med termen *Stilleben* til billeder, der fremstår som ubevægeligt liv, dvs. hvor troens former er imiteret og dermed forenklet til et flat mønster. Der lægges her netop vægt på selve motivet, på mønsterhelheden.¹³⁵ I forhold til at undersøge trospraksis søger denne analyse hos 1043 kræftoverleverere at opspore flere forskelle og anderledes nuanceringer end tidligere større danske kvantitative undersøgelser om tro. Dermed taler analysen på den ene side ind i et forholdsvis ubetrådt område, idet undersøgelser af kræftsitueret tro kun i ganske begrænset omfang er belyst i danske kvantitative undersøgelser (se Kapitel 3). På den anden side taler den ind i et område, hvor der er tale om et anderledes betydeligt antal survey inden for en almen dansk population, der ikke mindst er kommet til inden for de seneste halvtreds år (Lüchau 2005).

6.1. At brede ”trospalletten” ud

Som det allerede er fremgået i Kapitel 3 (3.3.2.), er gentagne målinger af tro gennem årene blevet foretaget i forbindelse med den *Europæiske Værdiundersøgelse*, som i den danske population over årene har kunnet konstatere karakteristika som sekularisering, individualisering og aftraditionalisering (Andersen & Lüchau 2011). Analyserne er, ifølge Peter Gundelach og Ole Riis, foretaget på baggrund af danskeres svar på spørgsmål om trosforestillinger, der oplyses at være ”stikordsagtigt” ”taget fra Confessio Augustana” (Gundelach & Riis 1992: 20), altså fra bekendelsen for den evangelisk-protestantiske kirke, der også indgår i Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter. Stikordene i *Værdiundersøgelsen* udtrykkes som spørgsmål om deltagernes ”tro på”: ”Gud”, ”sjælen”, ”et liv efter døden”, ”synd”, ”paradis”, ”djævelen” og ”helvede”. I en vis forstand synes det oversættelsesarbejde vanskeligt genkendeligt for en teolog. Det er

¹³⁵ “[...] still-life was notionally a copy of objects arranged on a table in front of the artist [...]. The lifelikeness of still-life painting, however, is a rhetorical matter and the relationship of the painters to the objects seemingly before them on a table is more complex than simplistic definitions of the genre as the ”imitation of nature” might imply” (Cherry 2010: 22).

ikke desto mindre ud fra svar på disse spørgsmål samt svar på spørgsmål om kirkegang, at danskernes tro konkluderes på baggrund af undersøgelserne (jf. Gundelach & Riis 1992, Andersen & Riis 2002, Andersen & Lüchau 2004, 2011). Der er tale om, at ”trosforestillinger forskyder sig fra de ortodokse dogmer mod et mere spiritualiseret indhold” (Gundelach & Riis 1992: 20-21) og at ”opfattelsen af kristendommen er blevet omstruktureret med vægt på de positive og individualistiske elementer, mens det fælles og ”negative” er blevet valgt fra” (Andersen & Lüchau 2011: 94). Således gøres troskategorierne, der skulle bære kristendommens indhold frem, op i positivt og negativt. Beskrivelsen af en tendens til, at danskere lægger afstand til specifikke konfessionelle udsagn, pegede allerede Jakob Rod og Per Salomonsen på for omkring 40 år siden, hvor danskernes hverdagstro endvidere slås fast gennem Hal Koch-inspirerede helhedbetegnelser om ”folkereligion” og ”folkereligiøsitet” (Rod 1972, Salomonsen 1971) – en samlebetegnelse, der i en vis forstand inddæmmer hverdagstroens vildtvoksende flerhed. Samtidig indikerer målinger mellem værdiundersøgelserne over en 27-årig periode (1981-2008), at religion er blevet vigtigere for danskerne, men i kraft af individualiseringen i en ny form (Andersen & Lüchau 2011: 95). Der er altså tale om en ny form, som efterlader spørgsmålet om, hvordan en sådan *faktisk* tager sig ud.

I forhold til de specifikke trosudsagn i værdiundersøgelsen bemærker Gundelach og Riis (1992), at Confessio Augustana-oversættelsen er én blandt flere former for kristen tro, og at ”skabelses- og eksistensteologer [endog] ville placere sig lavt på skalaen” (1992: 21). Ikke desto mindre antager de danske værdiundersøgelsesanalyser overordnet set, at de nævnte spørgsmål måler kristendom i forhold til den almene danske befolkning. Der er i analyserne således tale om kategoriseringer af kristendom som ensbetydende med ”ortodoksi” og ”kirkekristendom” og på den baggrund en konstatering af en bevægelse væk fra én bestemt form for kristendom hen mod en ”diffus” (Gundelach & Riis 1992: 39), individuel religiøsitet og spiritualitet (Andersen & Lüchau 2011: 94).

Vanskelighederne ved disse konklusioner ligger *ikke* i påpegningen af bevægelser i forhold til individualitet og nye former for tro. I stedet ligger det problematiske, som jeg har påpeget i Kapitel 2 og 3, dels i de prototypiske fremstillinger om, hvad kristendom *er*, dels i selve de kontradiktoriske sammenligningsmodeller, hvor ”ortodoks tro” stilles over for ”uortodoks tro” og hvor det ”traditionelle” forbindes med ganske bestemte udsagn som (ren) ”ortodoksi”.¹³⁶

¹³⁶ I en survey-analyse af Ole Riis fra 1994 findes disse kontrasteringer mere udførligt belyst, hvor han skelner mellem ”orthodox beliefs”, ”atheistic beliefs” og ”diffuse religiosity” (Riis 1994: 105).

Denne analyse er et forsøg på at give et mere differentieret bredt billede af den ”individualiserede” og ”nye” form for hverdagstro, som her forbinder sig med en cancerrejsekontekst. Jeg ønsker at brede ”trospaljetten” ud angående trospraksisser i den forstand, (1) at det ikke altid lader sig afgøre, om der er tale om kristendom eller ikke-kristendom; (2) at lade flertydigheder mellem immanente og transcendent forhold fremstå; (3) at afdække trospraksisser, som – delvist – rækker udover prototypiske forestillinger om, hvad kristendom er; og (4) at forsøge at lade kristne dogmer vise sig gennem anderledes – og dog alligevel en slags klassiske – udsagn. Formålet med undersøgelsen er dermed at søge uden om enhedens logik ved at undersøge flerhed og nuancer, hvorved analysen ønsker at bidrage med resultater, der er fremkommet på baggrund af en mere heterogen forståelse af tro og kristendom, som ”gøres” i en kræftkontekst. Derudover er det samtidig formålet at give et *pejlemærke* i forhold til, hvorvidt kræftsitueret tro viser et anderledes billede af trosforhold i relation til tidligere undersøgelser i en almen population.

I de følgende afsnit vil jeg først give en kort introduktion til analysens metode, dernæst redegøre for de deskriptive resultater og til slut sammenfatte og diskutere analysens resultater.

6.2. Analysens ”oversættelser”

Overskriften ”translationer” (Latour 2005: 106-109) er, som det fremgik i Kapitel 4, en beskrivelse af den medierende bevægelse, som finder sted, når en ”tekst” skal viderebringes. Hos Latour er der tale om en relation, som ikke transporterer kausalitet, men som får to mediatorer til at sameksistere. Min pointe er *ikke*, at der i denne analyse overhovedet ikke er tale om kausalitet. Min pointe er i stedet at skabe et blik for forskellige trospraksisser, der sameksisterer, idet de kommer til udtryk netop gennem oversættelsesforhold. Oversættelser i denne analyse angår (mindst) fire forhold. (1) Oversættelse angår de trosudsagn, som deltagerne har svaret på, der er udformet med udgangspunkt i temaer om gudsforhold og eskatologi og som jeg har oversat til forskellige ”hverdagsdogmer” – dvs. trosudsagn formuleret i hverdagssprog, som deltagerne skal erklære som sandt eller falsk i forhold til sig selv. (2) Oversættelse relaterer sig til deltagernes valg, hvor der tillige er sket en oversættelse af hverdagsdogmerne hos hver enkelt deltager, som besvarer udsagnet i forhold til sin egen situation. (3) Oversættelse forbinder sig med den måde, jeg vælger at præsentere undersøgelsesresultaterne på. Der er, netop på grund af sprogsplidens forskellighed, ikke tale om en direkte korrelation mellem praksisser, men i stedet om, at resultaterne – i lyset af udsagnenes nuanceforskelle – sættes i forhold til hinanden. (4) Desuden er der tale om endnu en slags oversættelse, idet analysen inddrager enkelte af de senere

års offentliggjorte survey, som er foretaget i en almen skandinavisk population eller blandt syge/kræfttramte – fortrinsvis resultater fra den *Europæiske Værdiundersøgelse 2008*.¹³⁷ Der er dermed tale om en diskussion af ligheder og forskelle og netop *ikke* om en direkte sammenligning, da der er et stort skel mellem den foreliggende undersøgelse og de andre survey, som er foretaget på andre tidspunkter og på baggrund af andre undersøgelsesdesign. Ikke mindst bevirker blot lette omformuleringer af spørgsmål, at sammenligninger må ske med forbehold. Desuden opererer værdiundersøgelsen med ja/nej-svarkategorier, hvor jeg frem for lukkede og udelukkende kategorier (ja/nej-svar) i flere udsagn anvender en *Likert-skala* (0-5) med henblik på en større nuanceringsgrad.¹³⁸

I analysen søger jeg således at udfolde, hvordan udsagn – om delvist ens og dog forskellige praksisser – viser forskellige resultater. Min pointe med at bløde distinktioner mellem kristendom og ikke-kristendom op i analysen af hverdagsdogmer er at åbne forståelser af kristendom i forhold til, hvordan levet hverdagstro ”praktiseres” (Mol 2002: 6) som forskellig og flertydig, hvorved en monodoks diskurs falder fra hinanden.

Analysens deskriptive data er et tværsnit, hvilket betyder, at analysen afspejler punktnedslag i ét givent øjeblik hos den individuelle kræftoverlever, ligesom de enkelte praksis-udsagn naturligvis er punktnedslag og aldrig kan være dækkende udsagn for, hvad hverdagstro er, idet tro aldrig eksisterer som en statisk størrelse.

I de følgende seks afsnit vil jeg fremlægge mine deskriptive spørgeskemaresultater angående trospraksis i kræftoverleveres hverdag.¹³⁹ Det gør jeg ved først at tage udgangspunkt i de sociodemografiske data og kræfttyper, ydre forhold om tro, tros- og gudsforhold, eskatologiske forhold og afslutningsvis rituelle praksisser.

¹³⁷ *Værdiundersøgelsen 2008* er i Danmark gennemført i en almen population på baggrund af 1507 deltagere, hvor dataindsamlingen er foretaget *tilnærmelsesvis* inden for samme periode som denne undersøgelse. Undersøgelsen er offentliggjort hos bl.a. Gundelach (2011) og Ahlin (2010).

¹³⁸ I min anvendelse af 0-5-svarkategorier er jeg klar over, at svarskaleringer giver mulighed for at ”farve” resultaterne, idet skaleringen giver mulighed for at inddrage midtersvarene til en bekræftende side. Det er imidlertid selve differentieringen, som er denne undersøgelses fokus og formål – og dermed ikke en interesse i at gøre deltagerne ”mere troende” gennem sammenlægning af svarkategorier.

¹³⁹ Nogle af de deskriptive talresultater i Kapitel 6 stammer fra mine tidligere undersøgelser. Dele af Tabel 6.1., 6.2. og 6.7. er præsenteret i Johannessen-Henry et al. 2012. Dele af Tabel 6.3., 6.7., 6.9., 6.10 og 6.15 er præsenteret i Johannessen-Henry 2012b. Tabel 6.12. er præsenteret i Johannessen-Henry & Rubow 2010 og Rubow og Johannessen-Henry 2010. Tabel 6.11. og 6.12. er præsenteret i Johannessen-Henry 2012a. Enkelte justeringer er foretaget ift. afrunding af procenttal. De rå data i de ovennævnte tabeller er i Kapitel 6 forklaret og fortolket på en anderledes måde og ved brug af anden litteratur i forhold til anvendelsen af data i artiklerne.

6.3. Hverdagstro – en deskriptiv analyse

6.3.1. Sociodemografiske karakteristika og kræfttyper

Når man skal tegne et billede af hverdagstroens landskab blandt kræftoverleverne, må vi kende til nogle karakteristika, der sætter den sociodemografiske kontekst for de svar om trospraksis, som deltagerne har tilkendegivet (se Tabel 6.1.). De følgende data er genereret på baggrund af 1043 indkomne spørgeskemabesvarelser ud af 1400 inkluderede deltagere. Det udgør en svarprocent på 75, hvilket er forholdsvis højt.¹⁴⁰

Tabel 6.1. Sociodemografiske karakteristika og kræfttyper hos 1043 kræftoverleverne

Karakteristik	Kvinder N (%)	Mænd N (%)	Total N (%)
Total	802 (77% = 100%)	241 (23% = 100%)	1043 (100%)
Alder			
< 45	139 (17)	7 (3)*	146 (14)
45-64	499 (62)	117 (49)	616 (59)
> 65	164 (21)	117 (49)	281 (27)
Civil status			
Samlevende	522 (65)	190 (79)	712 (68)
Single	274 (34)	49 (20)	323 (31)
Uoplyst	6 (1)	2 (1)	8 (1)
Uddannelse			
Grundskole	88 (11)	28 (12)	116 (11)
Mellemlang	282 (35)	104 (43)	386 (37)
Videregående	427 (53)	108 (45)	535 (51)
Uoplyst	5 (1)	1 (0)	6 (1)
Beskæftigelse			
I arbejde	492 (61)	100 (42)*	592 (57)
Syg / Ikke i arbejde	47 (6)	8 (3)	55 (5)
Pensioneret / Andet	251 (31)	129 (54)	380 (36)
Uoplyst	12 (2)	4 (2)	16 (2)
Kræfttype			
Bryst	433 (42)	0 (0)	433 (42)
Tyktarm & endetarm	95 (12)	67 (28)	162 (16)
Kønsorgan (kvinde)	86 (11)	0 (0)	86 (8)
Prostata	0 (0)	79 (33)	79 (8)
Blod	36 (5)	20 (8)	56 (5)
Andre	85 (22)	53 (22)	138 (12)
Uoplyst	67 (8)	22 (9)	89 (9)

* Total giver ikke 100% grundet afrunding.

¹⁴⁰ Mangione (1965: 60-61) har givet følgende klassifikationer for svarprocenter angående tilsendte (selvadministrerede) spørgeskemaer: Over 85 procent – *excellent*; 70-85 procent – *very good*; 60-70 procent – *acceptable*; 50-60 procent – *barely acceptable* (Bryman 2001: 132; jf. Mangione [1965] 1995). En svarprocent på 75 er inden for, hvad Mangione karakteriserer som overordentlig god (*very good*) og dermed helt betryggende at arbejde med i analysearbejdet.

De 1043 deltagere afspejler en relativ ung gruppe kræftoverlevende, hvor gennemsnitsalderen er 58 år. Størstedelen befinder sig i aldersgruppen 45-65 år og hører dermed overvejende til dem, der betegnes som *efterkrigsgenerationen* og *generation X* (Ahlin 2010: 137). Det er en vigtig præcisering, idet alder/generation har vist sig at have en afgørende betydning for den måde, tro viser sig på (Andersen & Luchau 2011: 91, Ahlin 2010: 137 ff, Luchau 2005: 42-43). Som det fremgår, er 77 procent af deltagerne kvinder. Denne fordeling har betydning i den forstand, at andre undersøgelser har peget på tendensen til, at flere kvinder end mænd svarer bekræftende på spørgsmål om tro (Luchau 2005: 46, 48, 51). At antallet af kvindelige deltagere udgør godt $\frac{3}{4}$ af deltagerne, slår også igennem i forhold til deltagernes kræftdiagnoser, idet knap halvdelen af deltagerne (42 procent) har brystkræft. I forhold til fordeling af civil status, uddannelse og beskæftigelse er der tale om relativt begrænsede forskelle mellem mænd og kvinder. Godt $\frac{2}{3}$ (68 procent) var samlevende. Over halvdelen af deltagerne er i besiddelse af en videregående uddannelse, hvilket undersøgelser peger på har betydning for trospraksis (Andersen & Riis 2002). Endelig er – trods kræftsygdom – mere end halvdelen af deltagerne tilknyttet arbejdsmarkedet, hvilket både handler om aldersgruppen og samtidigt indikerer, at der er tale om et vist fysisk og mentalt overskud; dertil hæfter sig tillige den sociale kontakt, som normalt relaterer sig til et arbejdsliv (Carlsen et al. 2008). I forhold til tilknytning til arbejdsmarkedet er der dog en forskel på knap 19 procent mellem kvinder og mænd, sandsynligvis fordi mændene er ældre.

Alt i alt indikerer disse karakteristika, at dette undersøgelses-sample indfanger tropraksisser, der udspiller sig hos en forholdsvis ung¹⁴¹ og velfungerende gruppe kræftoverlevende.

6.3.2. Trosinstitutionelle karakteristika og trosselvidentifikation

Den differentiering i sygdomssitueret trospraksis, der her undersøges blandt danske kræftoverlevende, skal ses på baggrund af et overordentligt homogent sample i forhold til ydre karakteristika om tro. Det betyder i første instans, at næsten alle (97 procent) af deltagerne er døbt og næsten lige så mange (94 procent) er konfirmeret. Videre viser data (Tabel 6.2.), at 83 procent af undersøgelsesdeltagerne er medlemmer af Den Danske Folkekirke og at antallet er (nogenlunde) ligeligt fordelt mellem mænd og kvinder. Dette procenttal stemmer stort set overens med gennemsnittet af den danske befolkning på daværende tidspunkt (83 procent i 2007; Ministeriet for Ligestilling og Kirke 2012). Kun tre procent er medlemmer af et andet

¹⁴¹ Som hovedregel rammer kræft ældre mennesker. Alligevel er kræft den hyppigste dødsårsag blandt personer under 65 år (www.cancer.dk, med henvisning til NORDCAN, 3.5.2013).

trossamfund end folkekirken, og de anførte oplysninger om disse andre trossamfund afspejlede – bortset fra enkelte undtagelser – forskellige kristne trossamfund.

I lighed med andre undersøgelser afspejler også denne det for danskerne kendetegnende og særegne forhold mellem det høje folkekirkemedlemstal og det lille antal af regelmæssige kirkegængere (Gundelach & Riis 1992, Gundelach 2002, 2004, 2011). Omtrent svarende til de kirkegængere i den almene befolkning, som i *Den Europæiske Værdiundersøgelse* er blevet kaldt de ”regelmæssige” (Andersen & Lüchau 2011: 80-81), viser data, at 12 procent går i kirke et par gange om måneden eller oftere, hvoraf kvindernes deltagelse er omkring dobbelt så høj som mændenes (se Tabel 6.2).

Tabel 6.2. Karakteristik vedr. trossamfund og kirkegang blandt 1043 kræftoverlevende

Karakteristik	Kvinder N (%)	Mænd N (%)	Total N (%)
Total	802 (77 % = 100 %)	241 (23 % = 100 %)	1043 (100 %)
Døbt			
Ja	-	-	1014 (97)
Nej	-	-	26 (2)
Uoplyst			3 (0)*
Konfirmeret			
Ja	-	-	976 (94)
Nej	-	-	59 (6)
Uoplyst			8 (1)*
Medlem af trossamfund			
Folkekirken	665 (83)	196 (81)	861 (83)
Andre trossamfund	24 (3)	3 (1)	27 (3)
Intet medlemskab	74 (9)	33 (14)	107 (10)
Uoplyst	39 (5)	9 (4)	48 (4)
Kirkegang			
Én gang om ugen eller oftere	25 (3)	5 (2)	30 (3)
Et par eller få gange om måneden	80 (10)	9 (4)	89 (9)
Et par eller få gange om året	266 (33)	69 (29)	335 (32)
Én gang om året eller mindre	267 (33)	79 (33)	346 (33)
Aldrig	162 (20)	78 (32)	240 (23)
Uoplyst	2 (0)*	1 (0)	3 (0)

* Total giver ikke 100% grundet afrunding.

Ligeledes viser det sig, at der er procentvis flere mænd, som aldrig går i kirke. Samlet set udgør de ”kirkefremmede” (Andersen & Lüchau 2011: 80-81), dvs. de, der går i kirke én gang om året eller mindre, godt over halvdelen (56 procent). I grove træk afspejler hyppigheden af kirkegang blandt deltagerne således den danske gennemsnitsbefolkning (jf. Andersen & Lüchau 2011: 80-81).

Uanset de relativt lave tal for kirkegang, og dermed en meget begrænset berøringsflade med en institutionaliseret trospraksis, signalerer ”kirken” tryghed for undersøgelsens deltagere (69 procent) i et omfang, som nærmer sig medlemstallet (se Tabel 6.2.1.). Dette forhold er allerede delvist kendt i forhold til en almen population, dog under en lidt anden terminologi, nemlig tillid (Andersen & Lüchau 2011: 88).

Disse institutionelle karakteristika i forhold til tro indikerer, at materialet placerer sig inden for en ”fællesfolkelig sammenhæng” i omtrent samme grad, som den almene danske befolkning (Højsgaard & Iversen 2005b: 18-19; se 5.2.1.) – om end antallet af døbte og fraværet af andre religioner indikerer en endnu højere grad af homogenitet i dette sample.

Tabel 6.2.1. Svar på udsagn om at komme i kirken hos 1043 danske kræftoverlevende

	Slet ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget	Uoplyst ^{a)}
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Det gør mig tryk, at jeg kan komme i kirken, hvis jeg har brug for det	181 (17)	182 (17)	187 (18)	158 (15)	193 (19)	142 (14) ^{a)}

^{a)} Inkluderer patienter, der i spørgeskemaet er blevet bedt om at springe dette spørgsmål over, hvis de har svaret ”nej” til alle spørgsmål om gudstro (se 6.3.4. samt Tabel 6.7.).

Med disse institutionelle troskarakteristika vender jeg mig nu i det følgende mod tro, der praktiseres på kryds og tværs af, i eller uden for disse institutionelle forhold.

6.3.3. Trosforhold

Deltagerne blev bedt om at svare på, hvordan de ”opfatter sig selv i forhold til tro”, idet hvert af de otte udsagn skulle besvares enkeltvis (se Tabel 6.3). Der var således ikke tale om, at deltagerne skulle vælge mellem de forskellige udsagn, men at udsagnene på forskellig måde kunne udtrykke et selvopfattet trosforhold. Det udsagn, som flest deltagere kunne identificere sig med, var, at de ”ser sig selv som et kristent menneske” (69 procent), hvilket er syv procent højere end det antal, som ”ser sig selv som et menneske, der tror”. Men for kvindernes vedkommende er der tale om en næsten 50 procent hyppigere selvidentifikation (67 procent) end for mænd (45 procent). I forhold til en almen population (mellem 35 og 65 år) er det samlede procenttal hos kræftoverleverne omkring syv procent lavere end det tal, som angives for ”troende” i den generelle befolkning (Ahlin 2010: 138).

Det bemærkelsesværdige ved, at ”kristen” som identifikation forekommer oftere end at ”se sig selv som et menneske, der tror”, ligger i,

at betegnelsen som ”kristen” umiddelbart kunne synes at indikere en mere specifik religiøs tilgang og dermed et større engagement, end en identitet som troende, som er mindre specifik. Ahlin peger i forhold til selvidentifikationen som ”kristen” i stedet på den forklaring, at tilslutningen netop i stedet afspejler en religiøs aftraditionalisering (2005: 213). Selvidentifikationen som kristen blandt denne undersøgelses deltagere ligger på omtrent samme procenttal som inden for en almen befolkningsgruppe (Lüchau 2004: 28). Som mit litteraturstudium af spørgeskemaer viste, anvendes udtrykket ”kristen” så godt som aldrig i nyere amerikanske spørgeskemaundersøgelser. I stedet anvendes begrebet ”religious” og i de senere år endnu hyppigere den langt bredere term ”spiritual” (se Kapitel 3 vedrørende disse termer; se også Ahlin 2005: 214).¹⁴²

Tabel 6.3. Svar på, hvordan man ser sig selv i forhold til tro hos 1043 kræftoverlevende

	Ja	Nej	Ved ikke	Uoplyst
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Jeg ser mig selv som er et menneske, der tror				
<i>Kvinder:</i>	534 (67)	144 (18)	105 (13)	19 (2)
<i>Mænd:</i>	108 (45)	90 (37)	35 (15)	8 (3)
<i>I alt:</i>	642 (62)	234 (22)	140 (13)	27 (3)
Jeg ser mig selv som et religiøst menneske	293 (28)	529 (51)	176 (17)	45 (4)
Jeg ser mig selv som et kristent menneske	722 (69)	195 (19)	96 (9)	30 (3)
Jeg ser mig selv som et søgende menneske	376 (36)	400 (38)	228 (22)	39 (4)
Jeg ser mig selv som et tvivlende menneske	244 (23)	561 (54)	186 (18)	52 (5)
Jeg ser mig selv som at tro ikke spiller nogen rolle i mit liv	205 (20)	592 (57)	202 (19)	44 (4)
Jeg ser mig selv som et ikke-troende menneske	173 (17)	697 (67)	128 (12)	45 (4)
Jeg ser mig selv som et ateistisk menneske	92 (9)	670 (64)	218 (21)	63 (6)

Uanset om anvendelsen af termen ”kristen” er dansk-kulturelt betinget og uanset den amerikanske ændring i forholdet mellem religiøs og åndelig, er den høje procent af bekræftende svar på spørgsmålet om identifikation som ”kristen” en iøjnefaldende markering, ikke af ”religiøsitet”, men i stedet af et specifikt religionstilhørsforhold hos deltagerne. En selvidentifikation

¹⁴² Den amerikanske terminologiske anvendelse af ”religiøs” og ”spirituel”, som sjældent bruges samtidig inden for det enkelte spørgeskema, illustreres ligeledes i de validerede spørgeskemaer om tro, FACIT-Sp-12 og DUREL, som har indgået i denne undersøgelse (se 5.2.3.2.).

som ”søgende” – en term der ifølge Ahlin har ligheder med det amerikanske ”spiritual” (2005: 214) – bekræftedes kun hos godt 1/3 af denne undersøgelses deltagere. Dvs. at langt færre deltagere identificerede sig med termen ”søgende” end med et specifikt religionstilhørsforhold som ”kristen”.¹⁴³

Hvor omkring 2/3 af deltagerne ”så sig selv som et menneske, der tror” og/eller ”et kristent menneske”, identificerede lige godt 1/4 sig med at være ”et religiøst menneske”. I lighed med hvad andre undersøgelser peger på, viser dette resultat, at ”religiøs” er en term, som færre identificerede sig med (jf. Rosen 2009: 157, Lüchau 2005: 45-46). Det blev yderligere bekræftet i denne undersøgelse: i to spørgsmål om tro, som anvendte ordet ”religiøs” og ”religion” og som stammede fra et amerikansk spørgeskema (Tabel 6.4.), viste sig endnu færre bekræftende svar (21 procent eller mindre), end i spørgsmålet om at være religiøs i Tabel 6.3.

Tabel 6.4. Svar på udsagn om religiøsitet hos 1043 kræftoverlevende

	Passer slet <i>ikke</i> på mig	Passer næsten <i>ikke</i> på mig	Ved ikke	Passer næsten på mig	Passer helt på mig	Uoplyst
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Mine religiøse overbevisninger ligger til grund for hele min indstilling til livet	433 (42)	100 (10)	158 (15)	158 (15)	78 (7)	116 (11)
Jeg forsøger ihærdigt at drage min religion ind i alle handlinger i livet	576 (55)	114 (11)	139 (13)	70 (7)	25 (2)	119 (11)*

Som det ligeledes kom til udtryk i mine fokusgruppeinterview, forbindes religiøs med noget ekstremt og fanatisk (Salomonsen 1971: 193-194). Ifølge Lüchau (2005) erstatter termen ”troende” netop af den grund ordet ”religiøs” i den danske udgave af *Værdiundersøgelsen* (Lüchau 2005: 47).

Som det fremgår af Kapitel 3, er det blevet hævdet, at skandinaver har en slags ”tyndt-smurt-tro” (Gilhus 2005: 84) eller betragter det som deres underlæggende værdigrundlag at være ”uden gud”, og at tro i den forstand

¹⁴³ I forbindelse med fokusgruppeinterviewene udgik udsagnet om at ”se sig selv som et spirituelt menneske” med den begrundelse, at deltagerne generelt tilkendegav, at termen forekom fremmed og udpræget blev forbundet med anvendelse af penduler, tarrot-kort, krystaller mv.

ikke nødvendigvis synes at spille en nævneværdig rolle i deres dagligliv (Zuckerman 2008: 16-17). Dette spørgsmål stillede jeg derfor deltagerne direkte for at få deres egne svar. 1/5 svarede bekræftende på, ”at tro ikke spiller nogen rolle i deres liv”. Det var således *ikke* en identifikation, som afspejlede en større del af deltagerne, men befandt sig i nærheden af det antal, som svarede, at de ”ser sig selv som et ikke-troende menneske”.¹⁴⁴ Eller udtrykt på en anden måde: disse resultater tyder på, at næsten lige mange bekræfter, at de ”ser sig selv som et menneske, der tror” og/eller ”ser sig selv som, at tro [faktisk] spiller en rolle i deres liv”. Selvbetegnelse som ateist ligger derimod en anelse højere end hos gennemsnitsbefolkningen (Andersen & Luchau 2011: 81) – en tendens, der genkendes blandt populationer med højt uddannelsesniveau (Gundelach & Riis 1992).

På baggrund af tanken om Danmark som et sekulært samfund er det blevet hævdet, at samlingen med eksempelvis en amerikansk befolkning ville ”danskere i krise” generelt betragtet ikke kunne finde ”trøst og styrke” i tro (Cour 2005: 73) i et omfang, hvor det (målbart) kunne hjælpe dem i forhold til deres sygdom. Undersøgt i en almen dansk befolkningsgruppe fandt godt 1/3 af deltagerne trøst og styrke i deres tro (Andersen & Luchau 2011: 90).

Tabel 6.5. Svar på udsagn om at finde trøst og styrke i sin tro hos 1043 kræftoverlever

	Slet ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget	Uoplyst
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Jeg finder trøst i min tro eller mine åndelige overbevisninger	338 (32)	256 (25)	174 (17)	134 (13)	99 (9)	42 (4)
Jeg finder styrke i min tro eller mine åndelige overbevisninger	349 (33)	253 (24)	157 (15)	143 (14)	103 (10)	38 (4)
Jeg ved, at ligegyldigt hvad der sker med min sygdom, så vil alt være o.k.	389 (37)	123 (12)	211 (20)	143 (14)	116 (11)	61 (6)

¹⁴⁴ I *Værdiundersøgelsen* er stillet spørgsmålet om ”Guds rolle i livet”. Her svarer hhv. 56 og 63 procent i alderen 35-65 år ”lille” eller ”ingen rolle”, ligesom også selvbetegnelsen som ikke-troende her ligger nogle procenter højere end blandt kræftoverleverne (Ahlin 2010: 139).

Til trods for at spørgsmålet ”Jeg ser mig selv som, at tro ikke spiller nogen rolle i mit liv” blev forstået korrekt i fokusgrupperne, kan det dog ikke udelukkes, at nogle af deltagerne kan have læst spørgsmålet uden negationen, da negationer i spørgeskemaer kan overses af respondenterne.

Idet jeg spurgte kræftoverleverne om disse udsagn, blev der i kraft af svarkategorierne mulighed for flere nuancer i resultatet (se Tabel 6.5.). De deskriptive data viser, at langt over halvdelen i højere eller mindre grad fandt ”trøst” og/eller ”styrke” i deres ”tro eller åndelige overbevisninger” – svar, der ikke fortæller noget om det trosindhold, der forudsættes. Hvis man i stedet ser på deltagere, som har svaret ”i nogen grad”, ”en hel del” eller ”meget”, viser tallet tilnærmelsesvis det samme som i en almindelig population. Om trøst og styrke i tro spiller en rolle for deltagernes håndtering af sygdomssituation belyses i Kapitel 7. Det sidste udsagn i Tabel 6.5., ”Jeg ved, at ligegyldigt hvad der sker med min sygdom, så vil alt være o.k.”, adskiller sig fra de to andre udsagn ved slet ikke at nævne ordet tro – og så alligevel markant omhandler tro. Der er imidlertid i sammenligning med de to andre udsagn i Tabel 6.5. tale om et øget antal deltagere, der svarer bekræftende (45 procent svarer ”i nogen grad”, ”en hel del” eller ”meget”).

Selv om der ser ud til at være tale om store ligheder mellem resultater om tro hos velfungerende kræftoverlever og i en almenbefolkning, viser denne undersøgelse, at 40 procent eller flere af deltagerne hævder, at deres tro i mere eller mindre grad ”har ændret sig”, ”fylder mere” eller er blevet ”styrket” efter de fik kræft (se Tabel 6.6.). Hvis ”en lille smule” ikke medregnes, er der tale om 18-29 procent af deltagerne, som har oplevet denne trosændring. Fire procent markerer, at deres tro fylder mindre.

Tabel 6.6. Svar på udsagn om ændringer i tro hos 1043 kræftoverlever

	Slet ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget	Uoplyst
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Mit forhold til tro har ændret sig efter at jeg fik kræft	623 (60)	215 (21)	112 (11)	47 (5)	23 (2)	23 (2)*
Tro fylder mere efter at jeg fik kræft	603 (58)	203 (19)	127 (12)	62 (6)	23 (2)	25 (2)*
Tro fylder mindre efter at jeg fik kræft	902 (86)	31 (3)	24 (2)	12 (1)	15 (1)	59 (6)*
Min sygdom har styrket min tro eller mine åndelige overbevisninger	499 (48)	209 (20)	150 (14)	81 (8)	68 (7)	36 (3)

Disse resultater er prægnante i den forstand, at deltagernes tro i disse udsagn sættes direkte i sammenhæng med deres sygdom. Ganske vist giver kun det sidste udsagn svar på, hvorvidt deltagerne har fået en ”større” tro eller er blevet ”mere troende”. De andre udsagn fortæller dog om, at tanker om tro fylder mere eller har ændret sig i de måder, deltagerne oplever og

erfarer tro på – netop *som situeret*. Hvor de foregående præsenterede resultater om trospraksis hos kræftoverleverne altså ikke umiddelbart synes at indikere en større målbar forskel i forhold til trospraksis i den almene befolkning, så synes Tabel 6.6. således alligevel at indikere en ”kvalitativ” stor forskel i den forstand, at overleverne svarer, at de faktisk oplever en *ændring* i deres trosforhold, efter at de er blevet ramt af kræft, men at dette forhold ikke nødvendigvis afspejler sig i et øget antal som enten tror, er kristne eller religiøse.

I forhold til et udsagn om ”mening med livet”, som i høj grad er et udsagn, der involverer en meget bred pallet af alle former for tro – gudstro som ikke-gudstro – viste besvarelsene, at en overvejende del af kræftoverleverne (76 procent) følte ”en hel del” eller ”meget” ”mening med livet” (se Tabel 6.6.1.).

Tabel 6.6.1. Svar på udsagn om livsmening hos 1043 kræftoverlevere

	Slet ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget	Uoplyst
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Jeg føler en mening med livet	12 (1)	52 (5)	144 (14)	332 (32)	477 (46)	26 (2)
Mit liv savner mening og formål	611 (59)	208 (20)	115 (11)	50 (5)	30 (3)	29 (3)*

Et lignende udsagn, som deltagerne skulle svare på, men som i stedet var formuleret gennem en negativ konstruktion, viste (næsten) samme resultat (se Tabel 6.6.1.). Der er således tale om, at kræftoverleverne i denne undersøgelse – på trods *eller* i kraft af deres sygdomssituation – bekræfter, at de føler en høj grad af livsmening. At majoriteten af deltagerne heller ikke var tyngt af skyldfølelse i forhold til deres sygdom viste resultaterne på et udsagn herom (se Tabel 6.6.2.).

Tabel 6.6.2. Svar på udsagn om at føle sig skyldig hos 1043 kræftoverlevere

	Aldrig	Sjældent	Indimellem	Ofte	Altid	Uoplyst
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Jeg føler mig skyldig i forhold til min sygdom	660 (63)	190 (18)	132 (13)	32 (3)	10 (1)	19 (2)

6.3.4. Gudsforhold

Det, vi nu skal se på, er hverdagsdogmer af mere trosspecifik art. De er mere specifikke i forhold til de foregående udsagn, idet udsagnene drejer sig om guds- og Kristustro, hvoraf en del blev udformet som en slags

”hverdagstrosbekendelser” (”Jeg tror på/at ...”) (se Tabel 6.7.). Der er tale om variationer af trosudsagn, som spænder fra mere dogmatisk specifikke tilkendegivelser til udsagn, der minder mere om folkeligt mundheld.

Udsagnet ”Jeg tror på en gud” viste sig at have lidt under den samme mængde bekræftende svar (59 procent), som udsagnet om at ”se sig selv som et menneske, der tror” (62 procent). I udsagnet om ”tro på en gud” viste sig en tilsvarende forskel i svarene mellem kvinder og mænd som i udsagnet om ”at se sig selv som et menneske, der tror”, hvor flere kvinder end mænd svarede bekræftende (se Tabel 6.7.) – ganske som det også viser sig i andre undersøgelser (Lüchau 2005: 39). 59 procent bekræftede ”tro på en gud”, svarende til fem procent mindre i forhold til et lignende spørgsmål i en almen population (Andersen & Lüchau 2011: 81).

”Tro på en gud” søgtes differentieret mere specifikt i udsagnene ”Jeg tror på en gud, som jeg kan tale med”, ”en åndelig kraft” og ”en højere magt”. I forbindelse med udviklingen af spørgeskemaet og på baggrund af fokusgruppeinterview og andre samtaler, som opstod i forbindelse med deltagerobservation, blev det i *Værdiundersøgelsen* anvendte udsagn ”Jeg tror på en personlig gud” udskiftet med ”Jeg tror på en gud, som jeg kan tale med”, da det i fokusgruppen kom til udtryk, at deltagere fandt det vanskeligt at forstå og relatere til termen ”personlig”. I stedet blev et personligt gudsforhold oversat til en italesættelse af gudsforholdet, der kunne forstås som en form for samtale med eller bøn til en gud.

Tabel 6.7. Svar på udsagn om tro på en gud hos 1043 kræftoverlever

	Ja	Nej	Ved ikke	Uoplyst
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Jeg tror på en gud				
<i>Kvinder:</i>	507 (63)	141 (18)	128 (16)	26 (3)
<i>Mænd:</i>	106 (44)	90 (37)	38 (16)	7 (3)
<i>I alt:</i>	613 (59)	231 (22)	166 (16)	33 (3)
Jeg tror på en gud, som jeg kan tale med	352 (34)	442 (42)	203 (19)	46 (4)*
Jeg tror på en gud som en åndelig kraft	550 (53)	253 (24)	204 (20)	36 (3)
Jeg tror på en gud som en højere magt	485 (47)	324 (31)	198 (19)	36 (3)
Jeg tror på, at ”der er mere mellem himmel og jord”	771 (74)	117 (11)	113 (11)	42 (4)

* Total giver ikke 100% grundet afrunding.

Generelt viste præciseringer af gudstro i undersøgelsen resultater, hvor færre deltagere svarede ”ja” og tilsvarende flere ”nej”. Ikke overraskende viste det sig også i forhold til udsagnet om ”tro på en gud, som jeg kan tale med”, hvor 34 procent, dvs. godt 1/3 af deltagerne, svarede ”ja”. I forhold til spørgsmålet om ”tro på en personlig gud” i en normal dansk population, som i *Værdiundersøgelsen* blev besvaret positivt af 22 procent (Andersen

& Lüchau 2011: 81), lå svaret blandt kræftoverleverne 12 procent højere. Denne forskel ligger sandsynligvis ikke alene i denne undersøgelses overvægt af kvinder, idet andre undersøgelser peger på en mindre forskel mellem mænd og kvinder i spørgsmålet om tro på en personlig gud (Lüchau 2005: 39). Forskellen ligger sandsynligvis netop i ordlydens forskel – om end begge udsagn indebærer et personligt gudsforhold.

Med resultaterne i Tabel 6.7. fremkom den situation, at flere deltagere sagde ”ja” til et udsagn om at ”tro på en gud”, der dog udtrykker en specifik *gudstro*, end til udsagnene om ”tro på en åndelig kraft” eller ”højere magt”, som umiddelbart synes at udtrykke en mere ”u-personlig” *gudstro* og derfor ville kunne tænkes at dække en bredere gruppe i forhold til tesen om ”aftraditionalisering” (jf. Andersen & Lüchau 2011: 78). At over halvdelen af deltagerne svarede ”ja” til tro på en åndelig kraft, som er 18 procent *flere* end almen dansk population (Andersen & Lüchau 2011: 81), er ikke bemærkelsesværdigt i forhold til undersøgelsens kønsfordeling (jf. Lüchau 2005: 39-40).

På udsagnet ”Jeg tror på, at ”der er mere mellem himmel og jord”” – som kan dække over såvel *gudstro* som en mere almen undren over tilværelsens finurligheder – svarede 3/4 af deltagerne bekræftende.

Hvis deltagerne *ikke* havde svaret ”nej” til alle udsagn om *gudstro*, skulle de nu gå videre til besvarelsen af de følgende præsenterede praksisser om ”tro på Kristus”, ”gudsforestillinger” og ”gudserfaring”.¹⁴⁵

Tabel 6.8. Svar på udsagn om tro på Kristus hos 1043 kræftoverleverne

	Ja	Nej	Ved ikke	Uoplyst ^{a)}
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Jeg tror på Kristus	537 (51)	156 (15)	205 (20)	145 (14) ^{a)}

	Slet ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget	Uoplyst ^{a)}
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Historien om Jesus betyder noget for mig	175 (17)	239 (23)	223 (21)	147 (14)	101 (10)	158 (15) ^{a)}
Jeg kan bruge historien om Jesus i forhold til mit eget liv	347 (33)	224 (21)	168 (16)	78 (7)	69 (7)	157 (15) ^{a)} *
Korset som symbol betyder noget for mig	305 (29)	206 (20)	167 (16)	116 (11)	96 (9)	153 (15) ^{a)}

^{a)} Inkluderer patienter, der i spørgeskemaet er blevet bedt om at springe disse spørgsmål over, hvis de har svaret ”nej” til alle spørgsmål om *gudstro* (se Tabel 6.7.).

¹⁴⁵ Deltagere, der *ikke* skulle svare på spørgsmål om *gudstro*, er indkalkuleret i resultaterne i kategorien ”uoplyst”.

På et for kristendommen grundlæggende udsagn om ”tro på Kristus” svarede over halvdelen af de adspurgte deltagere ”ja” (se Tabel 6.8.). En undersøgelse fra 1998, der stillede et lignende spørgsmål, viste kun et par procent mindre end de bekræftende svar i denne undersøgelse (Lüchau 2004: 20). I denne undersøgelse søgte jeg at differentiere udsagnet om Kristustro, der nærmere kunne belyse deltagernes forhold til Jesus Kristus. I forhold til hvorvidt Jesus-historien havde betydning for deltagerne selv, svarede 45 procent, dvs. lidt under samme antal, som havde markeret ”ja” ved ”tro på Kristus”, at historien havde ”i nogen grad”, ”en hel del” eller ”meget” betydning for dem. Antallet af bekræftende svar i de nævnte kategorier er markant lavere i relation til udsagn, der handler om, hvorvidt deltagerne kunne anvende Jesushistorien i forhold til dem selv (30 procent) og om korsets betydning for dem (36 procent). Disse resultater synes at afspejle, at deltagere med deres Kristustro ikke nødvendigvis forbinder en mere konkret og overvejet brug af Jesushistorien og kristne symboler. Disse resultater synes at pege på en individualisering, hvor trospraksis bredt set relaterer sig til Kristusfiguren og Kristusfortællinger.

For yderligere at differentiere udsagn om gudstro, blev deltagere præsenteret for udsagn, der i hverdagssprog søgte at udtrykke nogle hovedpointer i kristendom om kærlighed, skabelse, tilgivelse og inkarnation (se Tabel 6.9.). Omkring halvdelen af de adspurgte kræftpatienter tror på, at Gud er kærlighed og tror på en tilgivende Gud. 40 procent angiver, at ”deres smerte og lidelse er kendt af gud”.

Tabel 6.9. Svar på udsagn om gudsforestillinger hos 1043 kræftoverlevende

	Ja	Nej	Ved ikke	Uoplyst ^{a)}
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Jeg tror, at gud er kærlighed	573 (55)	100 (10)	219 (21)	151 (14) ^{a)}
Jeg tror, at gud har skabt universet	295 (28)	308 (30)	281 (27)	159 (15) ^{a)}
Jeg tror, at gud har givet mig mit liv	312 (30)	312 (30)	260 (25)	159 (15) ^{a)}
Jeg tror, at gud tilgiver mig	510 (49)	146 (14)	231 (22)	156 (15) ^{a)}
Jeg tror, at gud kender min smerte og lidelse	417 (40)	199 (19)	268 (26)	159 (15) ^{a)}

^{a)} Inkluderer patienter, der i spørgeskemaet er blevet bedt om at springe disse spørgsmål over, hvis de har svaret ”nej” til alle spørgsmål om gudstro (se Tabel 6.7.).

De to udsagn om tro på Gud som skaberen (”Jeg tror, at gud har skabt universet” og ”Jeg tror, at gud har givet mig mit liv”) har – i sammenligning med de førnævnte mere kristologisk relaterede hverdagsdogmer om kærlighed, tilgivelse og Guds kendskab til smerte og lidelse – en markant lavere andel, der svarer bekræftende. Én forklaring herpå kan måske hentes i forhold til et resultat i en større svensk undersøgelse, som på baggrund af en normal population fandt, at 35

procent af de adspurgte, som var bekendt med *Big Bang*-teorien, var mindre tilbøjelige til at tro på en højere magt (Görman 2002: 350). At udsagnet om Gud som skabermagt kan støde sammen med naturvidenskaben kunne forklare, at deltagerne i markant højere grad svarer benægtende på udsagn om skabelsestro end på udsagn, der kobler sig til de mere kristologisk relaterede hverdagsdogmer.

Kræftoverleverne skulle ligeledes tage stilling til udsagn, der omhandlede deres erfaring af Gud (se Tabel 6.10.). Knap 1/3 svarede, at de ”indimellem”, ”ofte” eller ”dagligt” havde oplevelser, som de forbandt med Gud eller en højere magt, og yderligere 1/5, at det forekom ”sjældent”.

Tabel 6.10. Svar på udsagn om at erfare gud hos 1043 kræftoverleverne

	Aldrig	Sjældent	Indimellem	Ofte	Dagligt ¹ / Altid ²	Uoplyst ^{a)}
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Jeg har haft oplevelser, som jeg forbinder med gud eller en højere magt	408 (39)	191 (18)	217 (21)	58 (6)	17 (2) ¹	152 (15) ^{a)} *
Jeg føler, at gud hører og ser mig	265 (25)	113 (11)	239 (23)	115 (11)	118 (11) ²	193 (19) ^{a)}
Jeg er vred på gud	581 (56)	163 (16)	97 (9)	20 (2)	6 (1) ²	176 (17) ^{a)} *

^{a)} Inkluderer patienter, der i spørgeskemaet er blevet bedt om at springe disse spørgsmål over, hvis de har svaret ”nej” til alle spørgsmål om gudstro (se Tabel 6.7.).

En anden form for erfaring blev artikulert gennem udsagnet om, hvorvidt deltagerne følte sig ”hørt og set af gud”. Hertil svarede 45 procent, at det ”indimellem”, ”ofte” og ”altid” var tilfældet. Vrede som gudserfaring genkendte kun 12 procent inden for de tilsvarende svarkategorier. At knap halvdelen ”i nogen grad” eller mere ”føler sig set og hørt af gud” fortæller i en eller anden grad, at gudstro hos denne del af kræftoverleverne ikke blot består i en kulturel markering langt fra en levet tro. Det indikerer et eksisterende gudsforhold, der viser sig som nærværende i deltagernes sygdomssituation.

6.3.5. Eskatologier

Idet jeg undersøgte hverdagskristendom hos kræftoverleverne, hvor spørgsmål om døden generelt var mere præsent end hos befolkningen i almindelighed, var det nærliggende at stille eskatologiske spørgsmål, som

rummede temaer på tværs af religiøse og ikke-religiøse forestillinger, nærmere bestemt om opstandelse, erindring, historie og genfødsel.

Opstandelsestro står som det springende punkt for kristendommen og som udgangspunkt for kristne eskatologiske fortolkninger. Det dogmatisk specifikke udsagn om ”tro på Jesu opstandelse” viser sig i højere eller mindre grad at være til stede hos 54 procent af deltagerne (se Tabel 6.11.), hvilket er nært det samme antal, som svarede bekræftende til tro på Kristus.

Tabel 6.11. Svar på udsagn om tro på Jesu opstandelse hos 1043 kræftoverlevende

	Slet ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget	Uoplyst ^{a)}
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Jeg tror på Jesu opstandelse	310 (30)	193 (19)	151 (14)	91 (9)	136 (13)	162 (16) ^{a)} *

^{a)} Inkluderer patienter, der i spørgeskemaet er blevet bedt om at springe disse spørgsmål over, hvis de har svaret ”nej” til alle spørgsmål om gudstro (se Tabel 6.7.).

Hvis man trækker deltagere, som har svaret ”en lille smule” fra, findes opstandelsestro i stedet hos 36 procent af deltagerne. En lidt anden og mere faktuel formulering (”Mener du, at Jesus opstod fra de døde?”) blev brugt i et spørgsmål i en almen population, hvor 28 procent svarede ”ja” (Danmarks Radio 2011) – en faktualitet, som tydeligt synes at få de bekræftende svar til at dale.

Andelen af deltagere, der svarede ”ja” til ”tro på Jesu opstandelse”, viste sig at ligge tæt på det antal, som svarede ”ja” til ”tro på et liv efter døden”, hvorimod bekræftende svar om at ”opstå fra de døde med krop og ånd til evigt liv” var halveret i forhold til de to forrige eskatologiske udsagn (se Tabel 6.12.).

Tabel 6.12. Svar på udsagn om tro på et liv efter døden hos 1043 kræftoverlevende

	Ja	Nej	Ved ikke	Uoplyst
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Jeg tror på et liv efter døden	355 (34)	326 (31)	343 (33)	19 (2)
Jeg tror, at jeg skal genopstå med krop og ånd til evigt liv	158 (15)	448 (43)	410 (39)	27 (3)
Jeg tror, at min ånd/sjæl vil være hos mine nærmeste efter min død	435 (42)	261 (25)	308 (30)	39 (4)*
Jeg tror, at de spor, jeg har sat i tilværelsen, lever videre efter min død i hjertet hos mine nærmeste	905 (87)	35 (3)	87 (8)	16 (2)
Jeg tror, at jeg skal genfødes til et nyt liv på jorden (reinkarnation)	128 (12)	559 (54)	330 (32)	26 (2)
Jeg tror på et liv efter døden på en helt anden måde...	147 (14)	409 (39)	432 (41)	55 (5)*

* Total giver ikke 100% grundet afrunding.

Her viser det bemærkelsesværdige sig i, at tro på individuel opstandelse ikke blot følger eller lægger sig op ad den tro, som viser sig i forhold til *Jesu* opstandelse. Resultatet angående udsagnet ”tro på et liv efter døden” (34 procent) ligger helt tæt på andre survey foretaget i en almen befolkning (Andersen & Lüchau 2011: 81, Lüchau 2005: 50, Danmarks Radio 2011).

Hvad jeg videre gerne ville vide i denne undersøgelse var, om kræftoverlevernes ”tro på et liv efter døden” omhandlede forestillinger, der udtrykte et forhold mellem levende og døde og dermed udtrykte en slags livsfællesskaber. De følgende udsagn var alle deltagere tilsvarende blevet bedt om at besvare (se Tabel 6.12.). Udsagnet om ”at min ånd/sjæl vil være hos mine nærmeste efter min død” udtrykte således et forhold mellem levende og døde, der indeholdt et fortids- og nutidsperspektiv. 42 procent svarede ”ja” hertil.

Det efterfølgende udsagn tog en anden drejning. I stedet for at formulere et spørgsmål om en tro på, at døden er livets slutning, eller tro på, at der ikke sker ”noget” med os, efter døden er indtrådt, fremlagde jeg i stedet udsagnet ”Jeg tror, at de spor jeg har sat i tilværelsen, lever videre efter min død i hjertet hos mine nærmeste”. Dette udsagn udtrykte forholdet mellem levende og døde gennem både et historisk perspektiv og et fremtidsperspektiv. Hertil svarede 87 procent ”ja”. Det er naturligvis ikke overraskende, idet de færreste mennesker ønsker at blive glemt. Udsagnet er ikke dogmatisk specifikt. Ikke desto mindre sker der her et sammenfald mellem centrale kristologiske pointer i nyere tids teologiske eskatologier og et indhold, der også gælder i forhold til tro af en immanent, såkaldt ”sekulær” karakter. Dvs. udsagnet udstrækker kategorien hele vejen fra dogmatisk specifikt over det ikke-specifikke til det (næsten) sekulære.

Af deltagersvarene fremgår det, at tro på reinkarnation bekræftes af næsten lige så mange deltagere som tro på individuel opstandelse med krop og ånd – om end reinkarnation afgjort markerer sig her ved at have den højeste ”nej”-procent.

Deltagersvarene i Tabel 6.12. viser i øvrigt, ligesom det også gør sig gældende for udsagnene om gudsforestillinger i Tabel 6.9., at den procentvise andel af deltagere, der svarer ”ved ikke”, udgør rundt regnet en tredjedel af de oplyste svar – med undtagelse af udsagnet ”Jeg tror, at de spor, jeg har sat i tilværelsen, lever videre efter min død i hjertet hos mine nærmeste”, hvor kun otte procent svarer ”ved ikke”. ”Ved ikke” udgør således en forholdsvis stor del – både i forhold til deltagere der svarer ”ja” og ”nej”.

Min undersøgelse af det åbne udsagn ”Jeg tror på et liv efter døden på en helt anden måde...” gav mulighed for at få nogle lynkorte indblik i spørgeskemadeltagernes ”hverdageseskatologi” (vedrørende denne term, se Kapitel 9 og 10) i forhold til refleksioner, som de gjorde sig enten yderligere forestillinger om eller forestillede sig på en anderledes måde.

Det åbne udsagn rummede besvarelser, som gav udtryk for nuanceringer og variationer, som det naturligvis ikke ville lade sig gøre at rumme i et spørgeskemas begrænsede kategoriseringer, selv om det blev udvidet med endnu et par udsagn. Ved gennemlæsningen meldte sig ikke desto mindre et gennemgående træk: I mangfoldige afskygninger handlede de kortere eller længere svar om ”tro på et liv efter døden på en helt anden måde...” om *relationen til andre* og/eller om *kosmiske sammenhænge*. Eksempler på udsagn om relationen til andre kunne være: ”være sammen med mine kære”, ”som skytsengel for andre”, ”genfødt sammen med andre døde”, ”at møde Jesus”, ”et evigt liv, hvor jeg skal gense min familie”, ”i kærlighed – som telepati mellem sjælene”, ”mine gener lever videre i børnene”, ”hos og med Vorherre” og ”jeg kan komme i kontakt med mine nærmeste”. Om kosmiske sammenhænge skrev deltagerne fx: ”et liv i universet”, ””noget” vil fortsætte – vi er en del af noget større”, ”biologisk kredsløb”, ”energi kan aldrig forgå”, ”som energier – et sted i verdensrummet” og ”som ånd i universet”. I denne sammenhæng er der en pudsighed, der – vel at mærke i en teologisk optik – springer én i øjnene. En gennemgang af de spørgeskemaer, der indeholdt kommentarer om kosmiske sammenhænge, viste, at kun et mindre antal af disse deltagere havde svaret ”ja” til udsagnet om tro på Gud som universets skaber. Det tyder på, at der hos deltagerne ikke forekom en umiddelbar sammenkædning af disse former for ”efterlivets universtro” og terminologien om en Gud som skabermagt.

Svar på udsagn om håb har jeg følgelig indsat under temaet om eskatologiske praksisser (se Tabel 6.13.).

Tabel 6.13. Svar på udsagn om at have håb i forhold til gud hos 1043 kræftoverlever

	Aldrig	Sjældent	Indimellem	Ofte	Altid	Uoplyst ^{a)}
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Jeg har håb om at blive hørt og set af gud	213 (20)	113 (11)	249 (24)	130 (12)	156 (15)	182 (17) ^{a)} *
Gud giver mig håb i forhold til min sygdom	301 (29)	106 (10)	193 (19)	114 (11)	108 (10)	221 (21) ^{a)}

^{a)} Inkluderer patienter, der i spørgeskemaet er blevet bedt om at springe disse spørgsmål over, hvis de har svaret ”nej” til alle spørgsmål om gudstro (se Tabel 6.7.).

51 procent havde ”indimellem”, ”ofte” og ”altid” ”håb om at blive hørt og set af gud”. Derimod er stadfæstelsen om, at Gud giver kræftoverleverne håb i forhold til deres sygdom i samme svarkategorier 11 procent lavere end udsagnet om ”håb om”.

En helt anden form for håb, som bekræftes i lige så høj grad af deltagerne som ”håb om at blive hørt og set af gud”, er en tro på, at ”der

kan ske mirakler” (Tabel 6.14.). I forhold til andre undersøgelser hos en almen population synes dette udsagn at være et af de eneste, som markerer sig ved en eksplosiv højere svarprocent, dvs. 48 procent i forhold til 25 procent (Cour 2005: 72, med henvisning til *International Social Survey Programme* 1998). Det peger på, at når liv med kræft gennemleves, tror de ramte mere på, at mirakler kan ske.

Tabel 6.14. Svar på udsagn, om der kan ske mirakler hos 1043 kræftoverlevende

	Ja	Nej	Ved ikke	Uoplyst ^{a)}
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Jeg tror, at der kan ske mirakler	497 (48)	148 (14)	244 (23)	154 (15) ^{a)}

^{a)} Inkluderer patienter, der i spørgeskemaet er blevet bedt om at springe disse spørgsmål over, hvis de har svaret ”nej” til alle spørgsmål om gudstro (se Tabel 6.7.).

Om det skyldes, at de faktisk forstår det som et mirakel, at de har overlevet kræftsygdommen indtil da, og derfor tror, at mirakler kan ske også ud i fremtiden, dvs. at der er tale om håb, kan ikke afgøres ud fra dette enkelte spørgsmål.

6.3.6. Rituelle handlinger

Deltagerne blev desuden bedt om at besvare udsagn om praktikker vedrørende bøn, meditation, bibellæsning samt i forhold til at ”søge gud i naturen”.

Tabel 6.15. Svar på udsagn om rituelle handlinger hos 1043 kræftoverlevende

	Aldrig	Sjældent	Indimellem	Ofte	Dagligt	Uoplyst ^{a)}
	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)	N (%)
Det sker, at jeg beder en bøn	179 (17)	185 (18)	238 (23)	163 (16)	143 (14)	135 (13) ^{a)} *
Det sker, at jeg mediterer	425 (41)	170 (16)	198 (19)	84 (8)	23 (2)	143 (14) ^{a)}
Det sker, at jeg læser i bibelen	453 (43)	281 (27)	131 (13)	23 (2)	12 (1)	143 (14) ^{a)}
Jeg søger gud i naturen	429 (41)	152 (15)	170 (16)	104 (10)	35 (3)	153 (15) ^{a)}

^{a)} Inkluderer patienter, der i spørgeskemaet er blevet bedt om at springe disse spørgsmål over, hvis de har svaret ”nej” til alle spørgsmål om gudstro (se Tabel 6.7.).

Som det fremgår af Tabel 6.15., er bøn den trospraksis, som hyppigst forekommer blandt deltagerne i forhold til de her undersøgte udsagn. 53 procent angiver, at de beder ”indimellem”, ”ofte” eller ”dagligt”. I den sammenhæng er det bemærkelsesværdigt, at forholdsvis mange færre deltagere (17 procent færre) havde svaret ”ja” til ”tro på en gud, jeg kan tale med” (se Tabel 6.7.). Bønnerne er således ikke nødvendigvis forbundet

med at tale med en gud, men lige så vel med at bede for nogen – eller til ”nogen”, som også godt kan være en gud (se nærmere om det i Kapitel 8).

Andre praktikker som meditation, bibellæsning og at søge gud i naturen udøver deltagerne halvt så ofte som at bede. Ligesom det gælder for bøn, er der med meditation ikke nødvendigvis tale om en praksis, som relaterer sig til et specifikt gudsforhold.

6.3.7. Åbne kommentarer

Det afsluttende spørgsmål på *Tro & livssyn*-spørgeskemaet gav ordet frit til deltagerne, hvor de kunne skrive, hvis de havde brug for at uddybe nogle af deres besvarelser. Som det også gjorde sig gældende i forbindelse med det åbne spørgsmål om et liv efter døden, frembød der sig et i særdeleshed varieret materiale fra de 180 (17 procent) deltagere, der havde lyst til at uddybe deres svar på spørgeskemaets sidste side – lige fra nogle få linjer til ekstra vedhæftede A4-sider. Også her viser der sig i materialet iøjnefaldende konturer. Helt overordnet handler en stor del af kommentarerne om at redegøre for kombinationer af svar, som deltagerne enten har behov for uddybende at forklare, korrigere, kontrastere eller undres over – eksempelvis om kombinationer i deres spørgeskemasvar, som de selv synes kan virke modsigende, men som giver mening for dem. Eksempler på den slags tilsyneladende modsigelsesfyldte udsagn kunne være: ”taler med Gud, men tror ikke på Gud”; ”tror på Gud, men ikke den Gud i kirken”; ”er ateist, men tror på at ”noget” skaber sammenhæng” og ”Gud er kærlighed, ikke som en person”. De åbne kommentarer bekræfter således de talrige svarkombinationer, som allerede havde vist sig ved en manuel gennemgang af de 200 først indkomne spørgeskemabesvarelser.

De konturer, der viser sig i kommentarerne, kan i grove træk siges at centrere sig om tre – ofte overlappende – temaer, som handlede om: tvivl, fællesskab og bøn. Eksempler på tvivl og ambivalens lød for eksempel: (*Person 1:*) ”Jeg har et ambivalent forhold til tro på grund af min religiøse opvækst...” (*Person 2:*) ”Tro på Gud og det evige liv er for mig vanskelige besvarelser. Jeg har altid haft meget at lave [...], men nu efter kræften for to måneder siden [...], så kan man jo ikke lade være med at tænke på om der er et liv efter døden.” (*Person 3:*) ”Det har været svært at svare på. For mig er det vigtigt at have en gud at læne mig op ad – når jeg er ked af det, glad og bange. Han er der, men hvem, hvad og hvor han er, ved jeg ikke.” Kommentarer-eksemplerne afspejler pointer som allerede viste sig i besvarelserne på spørgeskemaets udsagn om tro. Den tvivl og ambivalens, der kommer til udtryk i de åbne kommentarer, slår tydeligt igennem også i forhold til det relativt høje antal deltagere, der har svaret ”ved ikke”. Dette fænomen er velkendt fra andre undersøgelser – bl.a. i værdiundersøgelserne, hvor en større andel respondenter (set i forhold til de andre værdispørgsmål) helt undlader at svare på de spørgsmål, der handler

om tro (Lüchau 2005: 52-53), hvilket dog ikke har været en markant tendens i denne undersøgelse.

De to andre temaer rejser spørgsmålet om udsagnenes indbyrdes sammenhænge. Det ene trostema drejer sig om fællesskab. Kommentarer om fællesskabstanken lyder bl.a.: (*Person 4:*) ”Jeg føler mig så ”firkantet” efter disse spørgsmål – de svarer ikke til min religiøse overbevisning om forholdet til andre mennesker ...” (*Person 5:*) ”Har engang haft en livagtig drøm: det gør ikke så meget at nogle af os dør: vi er her alle sammen alligevel. Vi er en del af noget større [...]” (*Person 6:*) ”Jeg har svært ved at tro på Gud som person. Hvis Gud eksisterer, er det som en slags fællesskabsfølelse.” Kirken nævnes i kommentarerne, men ikke udpræget i forhold til fællesskab.

Det andet tema relaterer sig til bøn, hvilket afspejler det forhold, at en høj procentdel af overleverne svarer bekræftende på udsagnet om et bønsliv (se Tabel 6.15.). I kommentarerne forbinder dette bønsliv sig udtalt med den sygdomssituation, som deltagerne lever i og med. Eksempler på kommentarer om bøn er: (*Person 7:*) ”Man føler sig bange og magtesløs, når man får en kræftsygdom. Men troen på Gud har hjulpet mig meget. At bede til Gud giver mig håb og tro til at komme videre i livet, så længe jeg nu får lov...”. (*Person 8:*) ”I øjeblikket er min tro på Gud meget konfus. Hver gang jeg prøver at bede til ham, kan jeg ikke samle mine tanker; de løber forvirret rundt i min ”kemohjerne” og bliver til lange samtaler på godt og ondt.” (*Person 9:*) ”Da jeg fik strålebehandling lå jeg og snakkede med Gud om retfærdighed...”. (*Person 10:*) ”Jeg taler ofte med Gud [...] om min sygdom [...], selv om jeg ikke er troende [...]”

I betragtning af de mange markeringer om bøn i de åbne kommentarer, er det derfor *endnu mere* bemærkelsesværdigt, at et forholdsvis langt mindre antal deltagere svarer ”ja” til ”tro på en gud, som jeg kan tale med” (se Tabel 6.7.).

6.4. Sammenfattende diskussion

Hverdagens kristendom er i dette kapitel blevet beskrevet som et netværk af hverdagstrosdogmer i forhold til i hvor høj grad multiple trospraksisser kommer til udtryk blandt 1043 kræftoverlevende.

De genererede data viser, at omkring halvdelen af overleverne (fra lidt under til over 50 procent) ser sig selv som kristne og troende, tror på en gud og på en gud som en åndelig kraft og på Kristus. Den gud, som deltagerne tror på, forbindes med kærlighed og tilgivelse, og de føler sig hørt og set af gud indimellem, ofte eller dagligt. I forhold til et liv efter døden kommer tro til udtryk i forestillinger om en fortsat kontakt til overlevernes nærmeste og et videre liv gennem dem i kraft af erindringer og historiens gang; de har desuden et håb om at blive set og hørt af gud, og

en tro på, at mirakler kan ske. Endvidere bekræfter mange af deltagerne, at de har et forholdsvis aktivt bønsliv. Det billede, der tegner sig af hverdagskristendom, afspejler på den ene side en stor tilslutning til tro, der relaterer sig til hovedpointer i kristendommen, og på den anden side en trospraksis, der rækker ud over de kristne dogmer og afviger *delvist* fra mere specifikt kristne dogmatiske pointer.

Hvilken ny viden giver disse deskriptive data da adgang til om hverdagskristendom situeret i en dansk kræftsygdomskontekst? I forhold til deltagerne svar på de spørgeskemaudsagn, som er (delvist og med forbehold) sammenlignelige med resultater fra værdiundersøgelserne, ligner den her undersøgte gruppe kræftoverlevende i høj grad en almen dansk population. I kontrast til Ausker et al. (2008), der hævder, at indlagte og ambulante hospitalspatienter skulle intensivere deres tro og blive mere religiøst aktive (Ausker 2008: 1828), peger denne undersøgelse på, at antallet af hverdagstrospraktikere blandt forholdsvis velfungerende kræftoverlevende efter primær kræftbehandling – overordnet og målbart set – er hverken større eller mindre end antallet af almindelige danskere, som er kristne, troende, bedende eller på anden måde giver udtryk for tro. Forskellen i trospraksis mellem en almen gruppe og en gruppe kræftoverlevende ligger i så fald ikke overordnet set i en kvantitativ målbar aktivitet, men forskellen antydes i stedet at komme til udtryk som ændringer i en allerede eksisterende trospraksis; 1/3 af kræftoverleverne giver således udtryk for ændringer i deres tro eller større trosfylde.

Idet denne undersøgelses resultater (angående udsagn, som er delvist sammenlignelige med andre undersøgelser), er forholdsvis enslydende i sammenligning med en almen population, betyder det, at data også her synes at afspejle en individualisering af levet tro (jf. Lüchau 2005: 55). Det ses i forhold til data om lav hyppighed af kirkegang, hvilket betyder, at den kirkelige institution som garant for det kollektivt religiøse, dvs. ”de store transcendencer” (Luckmann 1990), er blevet trængt tilbage og at religionen fortrinsvis udspiller sig i andre sammenhænge; men den reduceres ikke i den forstand. Ligeledes tegner undersøgelsen et billede af deltagerne som *Kristen på mitt eget sätt* (Eva Hamberg 1989). Grundlæggende udsagn i kristendommen om at ”tro på en gud” og ”tro på Kristus” vinder tilslutning hos majoriteten, hvor specificeringer som ”magt”/”kraft” har mindre tilslutning. I forhold til de eskatologiske udsagn er det grundlæggende brede udsagn om ”livet efter døden” som fremtid og håb, der vinder størst tilslutning. Det ville imidlertid være en vanskelig opgave at afgøre, hvilke af de her nævnte kategorier, der indikerede ”mest” kristendom. Er en deltager eksempelvis mindre tæt på kristen tradition, hvis hun ikke kan tilslutte sig udsagnet ”at gud har skabt universet”, selv om hun bekræfter at tro på ”gud som kærlighed” og beder dagligt? Er en deltager, som ikke kan relatere sin død i forhold til at ”opstå med krop og ånd”, mindre tæt på

kristen tradition, selv om han bekender sig til Kristus og en gud som tilgivende? Er en deltager, der svarer bekræftende på flere dogmatisk-specifikke udsagn samt svarer ”ja” til tro på reinkarnation, fjernere fra kristendommen end den, der tror på færre dogmatisk-specifikke udsagn, men ikke tror på reinkarnation? Forestillinger om en ”ren” kristendom forbliver således kunstige i forhold til tro, som leves.

Spørgeskemakommentarernes præciseringer og nuanceringer viser, at individualiseringer af hverdagens kristendom ikke alene træder frem i udtryk om ”min egen” tro, men også i høj grad i åbninger og flertydigheder, i uvished og tvivl samt i udtryk for sammenhæng og relationer, der ligger langt fra individualitet forstået som ”min” og ”mit”. En lav deltagelse i kirkegang er ikke nødvendigvis ensbetydende med deltagernes afvisning af *trofællesskaber*, dvs. af trosrelationer. Det antydes både i forhold til grundlæggende kristne udsagn om kærlighed og tilgivelse, i udsagnene om et liv efter døden, som indtænker forholdet til andre på tværs af døden, samt i de åbne kommentarer, hvor medmenneskelige relationer toner frem sammen med temaet om bøn.

De anderledes formulerede udsagn med tilhørende svar søger hermed at besvare en del af spørgsmålet om, hvordan hverdagens kristendom eksisterer. Fordi denne undersøgelse belyste troen gennem kræftoverlevernes svar på bekendelsesudsagn – tro som ”kristen”, som ”tro på en gud”, ”Kristus” og gud som ”kærlighed” og ”tilgivelse” – giver den et anderledes billede af ”kristen tro” end eksempelvis *Værdiundersøgelsen*, hvis udsagn om kristen ”ortodoksi” eller ”traditionel kristendom” var blevet formuleret på grundlag af stikord som synd, paradys og helvede, der næsten fremstår som indbegrebet af en stereotyp, parodisk, kristendomsopfattelse. Dermed ikke sagt, at bestemte udsagn om ”synd”, ”paradis”, ”helvede” og ”et liv efter døden” ikke er en del af kristen tradition. Ikke desto mindre er disse temaer som eksplicite og konkrete forestillingsbilleder for længst blevet forladt i nyere teologiske fortolkninger i lige så høj grad, som disse nøgne udsagn ikke længere fremstår som hovedhjørnesteene i trospraksis blandt hverdagens teologer.

I denne analyse udspiller kristendom sig hos kræftoverleverne som kærlighed, tilgivelse og i forholdet mellem levende og døde. En hævde af ”aftraditionalisering” (Ahlin 2005: 213-220) handler i høj grad om, *hvordan* man forstår kristen tradition og hvilke ”hverdagsdogmer” man præsenterer undersøgelsens deltagere for. Det bagvedliggende kristendomsbegreb er bestemmende for, i hvilken grad kristendom kommer til udtryk i empiriske undersøgelser. Denne undersøgelse, hvis blik former sig gennem et teologisk polydokst perspektiv, peger dermed i højere grad på en ”retraditionalisering” (Henriksen 2003: 17ff) i den forstand, at grundlæggende pointer i kristendommen i stort omfang fortsat tros. Det viser sig ikke gennem systemer, som afgør ren kristendom, men i stedet

ved at fremhæve forskellige fortolkningslinjer, som med større eller mindre tilslutning koordinerer sig på kryds og tværs til hinanden.

Denne fortolkningsanalyse af kvantitative data om kræftsitueret hverdagstro efterlader bl.a. et spørgsmål om tros-situerethed i forhold til relationen mellem trospraksis og situationen med kræft. Ligeledes rejser analysen et spørgsmål om, hvordan forskellige trospraksisser, der berøres i spørgeskemaet, overhovedet udspiller sig hos den enkelte. Disse spørgsmål undersøges i de følgende analyser.

KAPITEL 7. ASSOCIATIONER – HVERDAGSTRO OG HÅNDTERING AF KRÆFTSYGDOM

I det forrige kapitel søgte jeg gennem en deskriptiv analyse at afdække trospraksisser, som bredt eksisterer blandt danske kræftoverlevende. Men de forskellige hverdagsdogmer eksisterer ikke som løsrevne og isolerbare udsagn. De eksisterer i sammenhæng med det enkelte menneskes situation. Hverdagens kristendom eksisterer ikke som en ”ren” praksis (jf. Cannell 2005: 335), men forbinder sig konstant med situationer, som mennesker befinder sig i. For kræftoverlevende er tro indvævet i givne diagnoser og behandlinger, som mentalt kan bevirke, at overleverne oplever fx ængstelse, desorientering og anspændthed såvel som kampånd og livsenergi. Når hverdagens kristendom udspiller sig i livssituationer med og efter kræft sker det således i relation til en lang række faktorer af fysisk, social og emotionel art (se 5.1.).

Dette Kapitel 7 indeholder afhandlingens anden analyse og præsenterer endnu et *stilleben*billede, som handler om at se sammenhænge og mønstre mellem menneskers trospraksis og de måder, de håndterer deres liv med og efter kræft på.¹⁴⁶ Analysen relaterer sig til det forholdsvis nye og – både teologisk og sundhedsvidenskabeligt – kontroversielle forskningsfelt om tro og helbred, hvor netop forhold mellem hverdagstro og kræftspecifikke faktorer undersøges gennem evidensbaserede metoder. Jeg har i Kapitel 3 allerede påpeget tendenser i forskningen, der vedrører hverdagstro i en sundhedsvidenskabelig kontekst, hvor heterogenitet præger resultaterne på den ene side, mens bestræbelser på homogenitet og anvendelse af monodokse religions- og spiritualitets-forståelser fastholdes på den anden. Formålet med denne analyse er gennem *forskellige* tilgange til hverdagens trospraksis at undersøge sammenhænge, dvs. ”associationer”, mellem tro og hhv. mental belastning og mental tilpasning til kræft. Denne epidemiologiske multivariable analyse beror på spørgeskemasvar fra 1043 danske kræftoverlevende og bygger således videre på de deskriptive data, der blev præsenteret i forrige analyse (Kapitel 6).

I de følgende afsnit giver jeg først en introduktion til analysen, dernæst redegør jeg for de epidemiologiske resultater, som udfolder sig gennem tre forskellige tilgange til sammenhænge mellem tro og håndtering af kræft, mens jeg løbende fortolker resultaterne. Afslutningsvis sammenfattes resultater og fortolkninger.

¹⁴⁶ Tabel 7.1., 7.2., 7.3. og 7.4. i Kapitel 7 viser epidemiologiske associationer, som er præsenteret i Johannessen-Henry et al. 2012. Forklaringer og fortolkninger af ovennævnte associationer er i kapitlet videre reflekteret ift. afhandlingens empirisk-teologiske greb ”polydoksi” (se Del 1, Kapitel 2-4).

7.1. Tro og håndtering af kræft

Hvert tredje individ, som har fået stillet diagnosen kræft og gennemgået behandling, oplever efterfølgende mental belastning, og hver fjerde oplever klinisk depression (Zabora et al. 2001: 19, Mitchell et al. 2011: 160). Der er imidlertid en lang række internationale undersøgelser, som peger på, at der er en målbar sammenhæng mellem tro i bred forstand – i den sundhedsvidenskabelige litteratur oftest benævnt som ”religion” og ”spiritualitet” (se Kapitel 3) – og hhv. mental belastning¹⁴⁷ og tilpasning til kræftsygdomssituationen.¹⁴⁸ I disse undersøgelser opereres der med mangfoldige definitioner af begreberne religion og spiritualitet. Som jeg har påpeget i Kapitel 3, synes de mange definitioner ikke desto mindre ofte at udmunde i operationaliseringer, hvor religion og spiritualitet polariseres som to divergerende størrelser, eller de nedbrydes til én helhed, idet det ene begreb underordnes det andet. Endvidere klargør en del tidligere undersøgelser ikke trosbegreber eller disciplinære tilgange til disse begreber i forhold til udfaldene, der eksempelvis kan være genereret gennem det brede begreb om ”spirituelt velbefindende” (*spiritual well-being*) – en psykologisk konstruktion, der er beregnet på at afspejle kræftoverlevernes gavn af spiritualitet. Forskelle mellem specifikke trosudsagn klargøres oftest heller ikke, idet udsagnene fremføres samlet under én kategori, eller religion og spiritualitet bestemmes som enten ”godt” eller ”dårligt” gennem direkte én-til-én-sammenligninger (se Kapitel 3), i stedet for at kategorierne fortolkes som overlappende, supplerende og interagerende praksisser. De simplistiske kontrasteringer og helhedsfortolkninger samt manglen på differentiering mellem brede troskonstruktioner og specifik trospraksis er med til at sløre forståelsen af netop de forskelle, som viser sig i variationer af de af kræftoverleverne besvarede udsagn. De ofte stereotype billeder af, hvad tro er, som man finder i tro og helbred-litteraturen hænger ikke mindst sammen med, at undersøgelserne i store træk kun har fundet sted inden for medicin og psykologi, dvs. har været præget af en mangel på intellektuelt samarbejde med relevante områder som eksempelvis religionshistorie, antropologi, filosofi og lingvistik (Hufford 2010: 77) – samt, mener jeg, i lige så høj grad en mangel på teologisk refleksion.

I lyset heraf er formålet med denne analyse at undersøge sammenhænge mellem kræftoverleveres tro og deres håndtering af kræftsygdom i en dansk kontekst, idet jeg søger at operationalisere en polydoks praksistilgang (se Kapitel 4) og derigennem – om end kun delvist – forsøger at bryde med den monodokse tilgang ved at forstå de forskellige tilgange til tro og

¹⁴⁷ Eksempelvis Kaczorowski et al. 1989, Laubmaier et al. 2004, Romero et al. 2006 og Friedman et al. 2010; jf. review, se 3.2.2.

¹⁴⁸ Eksempelvis Cotton et al. 1999, Levine et al. 2002 og Whitford et al. 2008; jf. review, se 3.2.2.

forskellige trospraksisser som forbundne. Jeg ønsker i den forstand ikke at dømme mellem ”gode” og ”dårlige” praksisser i forhold til ”religion” og ”spiritualitet” eller tro. I stedet ønsker jeg at opspore netop heterogeniteten i sammenhænge mellem tro og kræftsygdom.

7.2. Analysens ”associationer”

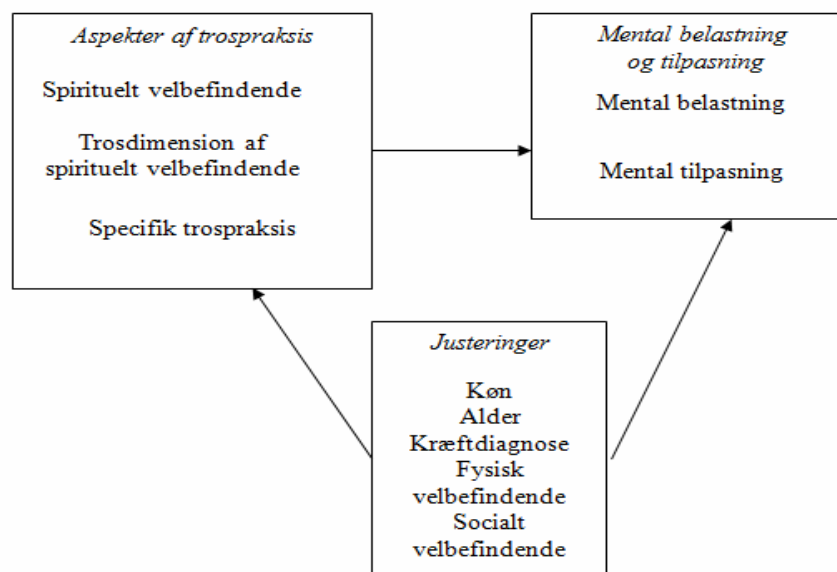
Termen ”associationer”, som overskriften på kapitlet lyder, sigter dobbelt. Dobbelttheden består i, at termen dels er hentet fra Latours realistisk-konstruktivistiske teori (se Kapitel 4) og dels betegner den epidemiologiske metode, som jeg anvender i denne analyse. Hos Latour henviser associationer til forbindelser og sammenføjninger mellem forskellige aktører. Når Latour taler om ”opsporing af associationer” (Latour 2005: 5), handler det om en betoning af at se det gådefulde, som vi står over for, nemlig dette faktisk at se fænomenet i lyset af de nye elementer, der konstant dukker op. ”In each instance, we have to reshuffle our conceptions of what was associated together because the previous definition has been made somewhat irrelevant” (Latour 2005: 6). Der er i den forstand tale om ”bånd” af associationer (ibid.) – bånd, som former netværker og som kan være stærke eller svage. Hver association gør netværket, der definerer fænomenet, større (Mol 2002: 65). Når epidemiologer anvender termen ”associationer”, er det et udtryk for at se sammenhænge gennem statistisk analyse. Idet analysen udføres som tværsnit, frafalder muligheden for at afgøre spørgsmål om kausalitet. Associationerne fortæller i stedet om, hvorvidt der ved sammenkoblinger af bestemte faktorer er tale om statistisk signifikans.

Hvad jeg gør i denne analyse er at sætte et netværksperspektiv som det blik, hvormed jeg belyser de epidemiologiske ”associationer”. I denne afhandlingskontekst er jeg med andre ord ude efter at opspore sammenhænge mellem kræftoverleveres trospraksis og den måde, de enacter (Mol 2002) deres sygdomssituation, idet jeg ikke sætter associationsresultaterne over for hinanden som konkurrerende forhold mellem forskellige former for praksis, men i stedet forstår dem som forbundne.¹⁴⁹

Figur 7.1. er en model, der illustrerer den måde, jeg i denne analyse vil ”opspore associationer” på. Figuren viser associationer mellem, på den ene side, spirituelt velbefindende, trosdimension af spirituelt velbefindende samt specifikke trosmåder og, på den anden side, mental belastning og

¹⁴⁹ Jeg sætter således Latours forståelse af associationer som fortegn for min epidemiologiske analyse, om end jeg er bevidst om, at Latour sandsynligvis vil stille sig særdeles kritisk over for denne form for evidensbaserede videnskabelige metoder (jf. Latour 2000).

tilpasning til kræft. Der er således i denne analyse tale om tre forskellige typer af trospraksis-sammenhænge (se 7.3.1., 7.3.2., 7.3.3.), som gradvis bliver mere specifikke.



Figur 7.1. Analysemodel af associationer mellem trospraksis og håndtering af kræft.

I denne analyse handler ”opsporingen af associationer” således om epidemiologisk at undersøge sammenhænge mellem trospraksis og håndtering af kræft gennem forskellige tilgange til tro. Opsporingen, der foretages i denne epidemiologiske analyse, nedtoner ikke trosflerheden i et forsøg på at fremlægge et entydigt resultat, men udfolder i stedet analysen som delvise kortlægninger af et åbent netværk. I forhold til fortolkninger af denne analyses epidemiologiske resultater vil jeg understrege, at de statistiske analyser – qua undersøgelsens tværsnit-design – netop ikke i sig selv kan udsige noget om kausale forhold.

7.3. Sammenhænge mellem tro og håndtering af kræft

I det følgende vil jeg i tre trin præsentere mine resultater af associationer mellem tro – dvs. hhv. spirituelt velbefindende, tro dimension af spirituelt velbefindende samt specifikke trosmåder – og mental belastning og tilpasning til kræft.

7.3.1. Spirituelt velbefindende

Inden for forskning i tro og kræft er konstruktionen ”spirituelt velbefindende” (*spiritual well-being*; jf. Moberg 1979, 2002, Paloutzian & Ellison 1982) hyppigt internationalt anvendt. Der opdeles typisk i dimensionerne mening, fredfyldthed og tro (jf. Peterman 2002, Canada

2008). De sammenhænge, som jeg præsenterer i dette afsnit mellem kræftoverleveres tro og deres håndtering af kræftsygdomssituationen, er fremkommet på baggrund af denne ikke-trosspecifikke og brede konstruktion, som – isoleret betragtet – søger at gribe kræftoverlevernes spirituelle velbefindende som ”helhed”.

Tabel 7.1. viser regressionsafledte koefficienter (β) og 95 procent konfidensintervaller for spirituelt velbefindende, mental belastning og tilpasning. Jeg vil indledningsvis give en kort tabelforklaring. Tallene markeret med fed skrift viser signifikans. ”Regressionsafledte koefficienter” betyder sammenhængen mellem en uafhængig variabel (tro) og en afhængig variabel (håndtering), hvor det første tal i et resultat viser regressionslinjens hældning. Det første resultat her fx er negativt (-0,07), dvs. at mere tro er associeret med mindre vrede-modvilje. Der er i midlertid aldrig tale om et absolut tal, men om en sandsynlighed (konfidensinterval). Her er der tale om 95 procent sandsynlighed for, at det faktiske tal ligger inden for det interval, som de to tal i parenteser viser (-0,10;-0,05). Resultatet er signifikant, når begge tal befinder sig på enten plus- eller minus-siden.¹⁵⁰

Tabel 7.1. Regressionsafledte koefficienter (β) og 95% konfidensintervaller for spirituelt velbefindende, mental belastning og tilpasning hos 1043 kræftoverlevende

	Spirituelt velbefindende ¹
Mental belastning ²	β (95% KI)
Vrede-modvilje	-0,07(-0,10;-0,05)
Forvirring-desorientering	-0,08(-0,11;-0,06)
Nedtrykthed-modløshed	-0,23(-0,27;-0,19)
Træthed-inaktivitet	-0,07(-0,10;-0,03)
Anspændthed-ængstelse	-0,13(-0,16;-0,09)
Livsenergi-livlighed	-0,21(-0,25;-0,17)
Total placering: mental belastning	-0,79(-0,92;-0,66)
Mental tilpasning til kræft ³	
Ængstelig opmærksomhed	-0,16(-0,20;-0,12)
Erkendelsesmæssig unddragelse	-0,02(-0,04;0,00)
Kampånd	0,08(0,06;0,09)
Hjælpeløshed-håbløshed	-0,16(-0,19;-0,13)

Analysen er justeret for køn, alder, kræfttype, social og fysisk velbefindende. Markering med fed type betyder signifikante resultater. ¹) Målt med FACIT-Sp-12. ²) Målt med POMS-SF. Minus indikerer mindre grad af stemningstilstand, med undtagelse af ”livsenergi-livlighed”, som er omvendt kodet. ³) Målt med Mini-MAC. Minus indikerer mindre grad af det angivne parameter.

¹⁵⁰ ”Confidence interval: A range of values for a variable of interest, e.g., a rate, constructed so that this range has a specified probability of including the true value of the variable. The specified probability is called the confidence level, and the end points of the confidence interval are called the confidence limits” (Last 1988: 28).

Resultaterne i Tabel 7.1. viser således, at de kræftoverlevende, som havde en højere grad af spirituelt velbefindende (målt som total score) tilsvarende havde en signifikant mindre grad af mental belastning. I forhold til mental tilpasning viser resultaterne, at kræftoverlevende, som havde en højere grad af spirituelt velbefindende, havde signifikant mere kampånd og var mindre ængstelige og følte i mindre grad hjælpe- og håbløshed.

Fundet af en signifikant association mellem spirituelt velbefindende og mental belastning stemmer overens med andre tidligere resultater vedrørende associationer mellem samme anvendte mål (FACIT-Sp-12 og POMS-SF)¹⁵¹ eller tilnærmelsesvis samme mål (FACIT-Sp-12 anvendt med: POMS,¹⁵² *Hamilton Depression Rating Scale* (HDRS)¹⁵³ og *Hospital Anxiety and Depression Scale* (HADS)).¹⁵⁴ Disse tidligere resultater er baseret på, med undtagelse af et enkelt (n=1617), forholdsvis små studier (n=108-367).¹⁵⁵ Ligeledes matcher fundet af associationer mellem spirituelt velbefindende og mental tilpasning med tidligere, ligeledes små studier (n=142-449)¹⁵⁶ med samme anvendte mål, med undtagelse af et, som fandt erkendelsesmæssig unddragelse signifikant.¹⁵⁷

Der er altså her tale om, at nærværende undersøgelse, der som noget nyt er foretaget i en dansk kræftoverleverpopulation, støtter indtil flere (amerikanske) studier, der har anvendt samme typer af mål.

En forsigtig fortolkning af de her fremkomne resultater er, at overlevende, som oplever mindre mental belastning i forhold til deres kræftsygdom, i højere grad er i stand til at føle mening og fred samt føle trøst og styrke i tro. Samtidig synes resultaterne at indikere, at overlevende, der i højere grad er i stand til at tilpasse sig deres kræftsygdom, i mindre grad mister følelsen af mening, fredfyldthed og trøst og styrke i forhold til deres tro.

7.3.2. Trosdimension af spirituelt velbefindende

Resultaterne i 7.2.1 er fremkommet på baggrund af en kobling af forskellige elementer, der spiller ind i forhold til et spirituelt velbefindende. Men hvordan forholder det sig mere specifikt med udsagn, som alene måler velbefindende i forhold til tro? Derfor vælger jeg nu videre at undersøge den trosdimension for sig, som udgjorde det ene af de tre bærende elementer i "spirituelt velbefindende" og som på fire forskellige måder italesætter tro som et forhold, der viser sig gennem følelse af styrke og trøst.

¹⁵¹ Se Friedman et al. 2010, Levine & Targ 2002 og Peterman et al. 2002.

¹⁵² Se Levine et al. 2009.

¹⁵³ Se Nelson et al. 2002.

¹⁵⁴ Se Nelson et al. 2009.

¹⁵⁵ Peterman et al. 2002.

¹⁵⁶ Cotton et al. 1999, Levine & Targ 2002 og Whitford 2008.

¹⁵⁷ Cotton et al. 1999.

I Kapitel 6 fremgår det, at omkring 30-40 procent af deltagerne har svaret, at de ”i nogen grad”, ”en hel del” eller ”meget” føler trøst og styrke i forhold til de fire trosudsagn, som indgår i analyserne mellem trosvelbefindende og hhv. mental belastning og tilpasning (se Tabel 6.5. og 6.4.).¹⁵⁸ Som det fremgår af Tabel 7.2., viste resultaterne, at kræftoverlevernes trosmæssige velbefindende var signifikant associeret med mere kampånd samt mindre ængstelighed og hjælpe- og håbløshed. Samtidig viste trosvelbefindende at være associeret med mindre mental belastning i forhold til vitalitet og livskraft (livsenergi-livlighed).

Tabel 7.2. Regressionsafledte koefficienter (β) og 95% konfidensintervaller for trosvelbefindende, mental belastning og tilpasning hos 1043 kræftoverlevende

	Trosdimension af spirituelt velbefindende ¹
Mental belastning ²	β (95% KI)
Vrede-modvilje	0,01(-0,04;0,06)
Forvirring-desorientering	0,00(-0,05;0,05)
Nedtrykthed-modløshed	-0,05(-0,12;0,03)
Træthed-inaktivitet	-0,01(-0,06;0,04)
Anspændthed-ængstelse	0,01(-0,05;0,06)
Livsenergi-livlighed	-0,17(-0,23;-0,10)
Total placering: mental belastning	-0,21(-0,45;0,04)
Mental tilpasning til kræft ³	
Ængstelig opmærksomhed	-0,09(-0,16;-0,02)
Erkendelsesmæssig unddragelse	-0,02(-0,05;0,02)
Kampånd	0,08(0,05;0,11)
Hjælpeløshed-håbløshed	-0,09(-0,15;-0,04)

Analysen er justeret for køn, alder, kræfttype, social og fysisk velbefindende. Markering med fed type betyder signifikante resultater. ¹) Målt med trosdimensionen af FACIT-Sp-12. ²) Målt med POMS-SF. ³) Målt med Mini-MAC.

Fundene af en signifikant association mellem trosvelbefindende og mental belastning stemmer kun til dels overens med andre tidligere resultater (POMS-SF),¹⁵⁹ idet undersøgelser der anvendte andre lignende mål ikke fandt en signifikant association (HDRS¹⁶⁰ og HADS¹⁶¹). To tidligere undersøgelser har associeret trosvelbefindende og mental tilpasning og fandt en signifikant association, som i denne undersøgelse.¹⁶² Der er altså

¹⁵⁸ De fire udsagn lød: ”Jeg finder trøst i min tro eller mine åndelige overbevisninger”, ”Jeg finder styrke i min tro eller mine åndelige overbevisninger”, ”Min sygdom har styrket min tro eller mine åndelige overbevisninger” og ”Jeg ved, at ligegyldigt hvad der sker med min sygdom, så vil alt være o.k.”

¹⁵⁹ Se Levine et al. 2002 og Peterman et al. 2002

¹⁶⁰ Se Nelson et. al. 2002.

¹⁶¹ Se Nelson et. al. 2009.

¹⁶² Se Levine et al. 2002 og Peterman et al. 2002.

her tale om, at denne undersøgelse, der som noget nyt er foretaget i en dansk kræftoverleverpopulation, støtter to studier, der har anvendt samme typer af mål.

En forsigtig fortolkning af disse resultater kunne være, at overlevende som oplever en højere grad af livsenergi under deres sygdom, er bedre i stand til at føle trøst og styrke ved deres tro. Resultaterne indikerer samtidig, at overlevende, der i højere grad er i stand til at tilpasse sig kræftsygdom (dvs. føler mere kampånd samt har mindre ængstelighed og håb-/hjælpeløshed) i højere grad føler trøst og styrke ved tro end overlevende, der har en ringere tilpasningsgrad.

7.3.3. *Specifik trospraksis*

Hvor resultaterne i denne undersøgelse i forhold til spirituelt og trosmæssigt velbefindende er overensstemmende med fund fra tidligere studier, er der med nærværende afsnits tredje type af sammenhænge tale om helt nye fund på den måde, at udsagnene udfolder specifikke trospraksisser, som ikke tidligere er undersøgt i studier om tro og håndtering af kræft. I den forstand eksplorerer jeg anderledes former for trospraksis og åbner dermed for anderledes specifikke sammenhænge, der kobler sig til allerede kendte sammenhænge. Hvor de uspecifikke parametre om spirituelt og tros-velbefindende i de to forrige associationsbilleder således fokuserer på aspekter af ”gavnlig” eller følelsesmæssig ”effekt” af tro, sigter resten af analysens faktorer på at belyse associationer, der vedrører kræftoverlevernes praksis i forhold til specifikke trosforestillinger, erfaringer af Gud og former for tiltale.

I forhold til de i alt tolv enkeltudsagn, som i denne analyse associeres med håndtering af kræftsygdom, har 25-59 procent af kræftoverleverne svaret bekræftende, dvs. med enten ”ja” eller ”indimellem”/”ofte”/”altid” (”dagligt”) (se Kapitel 6). Der er således tale om associationer af trospraksisser, som bekræftes af en forholdsvis stor gruppe af deltagerne.

I det følgende vil jeg præsentere resultaterne under temaerne gudsforhold, eskatologier og rituelle troshandlinger.

7.3.3.1. Gudsforhold

Resultaterne af analyser af specifikke udsagn om gudstro og håndtering af kræft viste et langt mere heterogent billede af signifikante associationer sammenlignet med resultaterne af sammenhænge mellem spirituelt/trosvelbefindende og mental funktion, som jeg har redegjort for i det ovenstående. Som Tabel 7.3. viser, havde de kræftoverlevende, som svarede bekræftende til udsagnet ”Jeg tror på en gud” (dvs. 59 procent, se Tabel 6.7.), signifikant mere ”ængstelig opmærksomhed” og ”erkendelsesmæssig unddragelse” end de kræftoverlevende, som svarede ”nej” til ”tro på en gud”. Dvs. at deltagere, som troede på en gud, viste, for

det første, en tendens til eksempelvis at være mere rystet og vrede over kræftsygdommen, at være mere bange for tilbagefald eller forværrelse og at have sværere ved at identificere sig med situationen. For det andet viste deltagere, der troede på en gud, samtidig en øget tendens til at aflede sig selv, når tanker om sygdommen dukker op, og til i det hele taget at forsøge ikke at tænke på sygdommen.

Det kunne således se ud, som om kræftoverleverne, der føler sig ængstelige, i højere grad bestyrker og tyr til tro på en gud, end de overleverne, der føler mindre angst. Ligeledes synes resultaterne at indikere, at gudstroende kræftoverleverne i højere grad kan se bort fra den sygdom som de lever med at have været igennem.

Tabel 7.3. Regressionsafledte koefficienter (β) og 95% konfidensintervaller for gudstro, mental belastning og tilpasning hos 1043 kræftoverleverne

	Jeg tror på en gud ²	Jeg tror på en gud, som jeg kan tale med ²
	I	I
Mental belastning ³	β (95% KI)	β (95% KI)
Vrede-modvilje	0,42(-0,10;0,93)	0,37(-0,11;0,85)
Forvirring-desorientering	0,33(-0,18;0,83)	0,23(-0,25;0,70)
Nedtrykthed-modløshed	0,42(-0,35;1,18)	0,51(-0,21;1,23)
Træthed-inaktivitet	0,31(-0,24;0,87)	-0,03(-0,54;0,49)
Anspændthed-ængstelse	0,46(-0,16;1,07)	0,64(0,06;1,22)
Livsenergi-livlighed	-0,57(-1,28;0,14)	-0,91(-1,57;-0,24)
Total placering: mental belastning	1,38(-1,19;3,96)	0,92(-1,51;3,36)
Mental tilpasning til kræft ⁴		
Ængstelig opmærksomhed	1,04(0,33;1,74)	0,50(-0,16;1,17)
Erkendelsesmæssig unddragelse	0,42(0,04;0,80)	0,15(-0,21;0,50)
Kampånd	0,28(-0,02;0,58)	0,42(0,14;0,71)
Hjælpeløshed-håbløshed	0,14(-0,43;0,71)	0,12(-0,41;0,66)

Analysen er justeret for køn, alder, kræfttype, social og fysisk velbefindende. Markering med fed type betyder signifikante resultater. ¹) Reference-kategorien er "nej". ²) Enkelt-udsagn som måler specifik trospraksis. ³) Målt med POMS-SF. ⁴) Målt med Mini-MAC.

I forhold til deltagere, som havde svaret "ja" til, at de "tror på en gud, som jeg kan tale med" (dvs. 34 procent, se Tabel 6.7.), viste resultaterne signifikant højere niveauer af både anspændthed-ængstelse og livsenergi-livlighed og samtidig mere kampånd sammenlignet med deltagere, som ikke troede på en gud, som de kunne tale med (se Tabel 7.3.). Dvs. at de, der troede på en gud, som de kunne tale med, på den ene side følte sig eksempelvis mere urolige, irritable, rastløse, nervøse og bekymrede. På den anden side følte de sig mere livlige, energiske, muntre og livskraftige. Samtidig var disse deltagere statistisk set i højere grad i stand til at se sygdommen som en udfordring og oplevede større mod til at forsøge at bekæmpe den.

Det kan måske tyde på, at den personlige relation, som ligger i en slags samtale mellem den troende og Gud, på den ene side forstærkes gennem en vis form for angst, og på den anden side at den mere personlige relation udfolder sig gennem livskraft og en øget kampånd, som således ikke i samme grad slår signifikant igennem i det bredere udsagn ”Jeg tror på en gud”.

Tre andre direkte trosbekendende udsagn om Gud (”Jeg tror, at...” som indbefattede ”Jeg tror, at gud er kærlighed”, ”Jeg tror, at gud tilgiver mig” og ”Jeg tror, at gud kender min lidelse og smerte”, som 40-55 procent af deltagerne havde svaret bekræftende på (se Tabel 6.9.), viste derimod ingen signifikante associationer med deltagerens håndtering af kræftsygdommen (resultater ikke vist; se Bilag C, Tabel 7.3.1.).

Det kan undre, for så vidt de to forrige bekendelsesudsagn (”Jeg tror på en gud” og ”Jeg tror på en gud, som jeg kan tale med”) faktisk viser signifikante associationer. Dog synes disse to udsagn måske at indikere en tættere *personlig* relation, end de tre udsagn om kærlighed, tilgivelse og kendskab til lidelse.

I stedet viste associationer, der angik trosudsagnet ”Jeg har haft oplevelser, som jeg forbinder med gud eller en højere magt” (som 29 procent af deltagerne havde svaret, at de genkendte ”indimellem”, ”ofte” eller ”dagligt”; se Tabel 6.10.), statistisk signifikante sammenhænge i hele fem ud af ti forhold (se Tabel 7.4.).

Tabel 7.4. Regressionsafledte koefficienter (β) og 95% konfidensintervaller gudsoplevelser, mental belastning og tilpasning hos 1043 kræftoverlevende

	Jeg har haft oplevelser, som jeg forbinder med gud eller en højere magt ¹
Mental belastning ²	β (95% KI)
Vrede-modvilje	0,21(-0,00;0,41)
Forvirring-desorientering	0,23(0,03;0,44)
Nedtrykthed-modløshed	-0,01(-0,32;0,30)
Træthed-inaktivitet	0,13(-0,09;0,36)
Anspændthed-ængstelse	0,33(0,09;0,58)
Livsenergi-livlighed	-0,51(-0,79;-0,22)
Total placering: mental belastning	0,44(-0,60;1,47)
Mental tilpasning til kræft ³	
Ængstelig opmærksomhed	-0,14(-0,43;0,14)
Erkendelsesmæssig unddragelse	-0,16(-0,32;-0,01)
Kampånd	0,19(0,06;0,31)
Hjælpeløshed-håbløshed	-0,17(-0,41;0,06)

Analysen er justeret for køn, alder, kræfttype, social og fysisk velbefindende. Markering med fed type betyder signifikante resultater. ¹) Enkelt-udsagn, som måler specifik trospraksis. ²) Målt med POMS-SF. ³) Målt med Mini-MAC.

Dette udsagn viste signifikante associationer med en højere grad af anspændthed-ængstelse, forvirring-desorientering og livsenergi-livlighed og mere aktive tilpasningsformer i form af mindre erkendelsesmæssig undvigelse og mere kampånd. Disse sammenhænge mellem gudsoplevelser og håndtering af kræftsygdom minder meget om de sammenhænge, som ses i signifikante associationer mellem det at tro på en gud, som man kan tale med, og håndtering af kræft. Blot optræder der i sammenhæng med øget forekomst af gudsoplevelser – sammen med mere ængstelse, livskraft og kampånd – samtidig også, på den ene side, at overleverne i mindre grad undviger at tænke på sygdommen og, på den anden side, i højere grad tilkendegiver forvirring og usikkerhed.

En forsigtig fortolkning heraf *kunne* være, at opmærksomheden på at kunne erfare Gud direkte gennem oplevelser, der sker i disse deltagers hverdag, skærpes, idet de føler angst og forvirring, samtidig med at der i højere grad – på samme tid – udspiller sig følelser af kampånd, livlighed og mentale afledninger fra sygdomssituationen og de konsekvenser, som den kan føre med sig.

En foreløbig fortolkende konklusion på ovenstående resultater om specifik trospraksis er, at gudstro, der italesættes som en eller anden form for interaktiv erfaring, sætter den angstfyldte situation, som man befinder sig i, i forbindelse med kræfter, som samtidig mobiliseres til at kæmpe imod netop den angstfyldte situation. Der er således med disse resultater ikke tale om, at trospraksis forebygger eller fjerner det angstfyldte, men i stedet at der udfolder sig en slags mod til at håndtere situationen.

At relatere de her præsenterede resultater og mønstre af specifikke trosmåder til andre epidemiologiske undersøgelser, der ligeledes har belyst associationer mellem trospraksis og mål for mental belastning og tilpasning til kræft, vanskeliggøres af, at en lignende differentiering af specifikke trosmåder ikke tidligere er blevet undersøgt i forhold til kræft. I fem delvist lignende undersøgelser¹⁶³ og en longitudinel undersøgelse¹⁶⁴ blev der enten anvendt skalaer eller enkeltstående udsagn med henblik på at måle ”religiøsitet” og ”spiritualitet”. Disse tidligere beskedne studier (n = 81-175) viste blandede resultater af associationer mellem trosparametre og håndtering af kræft, hvilket typisk præsenteres ved at kontrastere ”spirituelle” skalaer og ”religiøse” mål, hvor de ”religiøse” mål ofte i mindre grad giver signifikante udslag eller totalt set viser en højere grad af mental belastning. Tre undersøgelser kombinerede en bred ramme af trosudsagn i én skala.¹⁶⁵ I en anden undersøgelse blev tro målt med ét enkelt spørgsmål (”How spiritual/religious do you consider yourself?”).¹⁶⁶

¹⁶³ Se Romero et al. 2006, Cotton et al. 1999, Holland et al. 1999 og Baider et al. 1999.

¹⁶⁴ Se Gall et al. 2009.

¹⁶⁵ Se Cotton et al. 1999, Holland et al. 1999 og Baider et al. 1999.

¹⁶⁶ Se Romero et al. 2006.

Et andet studie undersøgte gudsbilleder igennem ”positive” og ”negative” kategorier.¹⁶⁷ Til forskel fra de tidligere undersøgelser er der med denne afhandlings analyse tale om at undersøge specifikke praksisser, som kræftoverleverne rent faktisk udøver, frem for at undersøge kræftoverlevernes egen bedømmelse af grad af religiøsitet og dens virkning.

7.3.3.2. Eskatologier

I forhold til deltagernes trospraksis angående tre eskatologiske udsagn viser resultaterne for det første (se Tabel 7.5.), at de kræftoverleverne, som troede på, at deres ”ånd vil være hos mine nærmeste efter min død” (hvortil 42 procent svarede bekræftende, se Tabel 6.12.), havde signifikant højere forvirring-desorientering og mere ængstelig opmærksomhed, men også mere kampånd sammenlignet med deltagere, som ikke troede på denne form for efterliv. Det betyder, at de kræftoverleverne, som troede på transcenderende relationer mellem liv og død, på den ene side følte mere anspændthed og uro samt var mere ængstelige og på den anden side bedre i stand til at kæmpe imod sygdommen.

Tabel 7.5. Regressionsafledte koefficienter (β) og 95% konfidensintervaller for tro på et liv efter døden, mental belastning og tilpasning hos 1043 kræftoverleverne

	Jeg tror, at min ånd vil være hos mine nærmeste efter min død ¹
Mental belastning ²	β (95% KI)
Vrede-modvilje	0,26 (-0,26;0,79)
Forvirring-desorientering	0,72 (0,21;1,24)
Nedtrykthed-modløshed	0,01 (-0,78;0,79)
Træthed-inaktivitet	0,42 (-0,15;0,98)
Anspændthed-ængstelse	0,61 (-0,02;1,24)
Livsenergi-livlighed	-0,58 (-1,31;0,14)
Total placering: mental belastning	1,38 (-1,27;4,03)
Mental tilpasning til kræft ³	
Ængstelig opmærksomhed	0,86 (0,14;1,58)
Erkendelsesmæssig unddragelse	0,31 (-0,08;0,70)
Kampånd	0,51 (0,20;0,82)
Hjælpeløshed-håbløshed	0,43 (-0,15;1,01)

Analysen er justeret for køn, alder, kræfttype, social og fysisk velbefindende. Markering med fed type betyder signifikante resultater. ¹) Reference-kategorien er ”nej”. ²) Enkelt-udsagn, som måler specifik trospraksis. ³) Målt med POMS-SF. ⁴) Målt med Mini-MAC.

I relation til denne trospraksis, som en måde, forestillingen om ”et liv efter døden” kan udspille sig på (variationer over dette tema, se Tabel 6.12.), kan

¹⁶⁷ Se Gall et al. 2009.

sammenhængen med uro, angst og kampånd indikere, at troen på, at relationer har evigheds karakter, forstærkes i forbindelse med følelser af uro og angst samtidig med, at der udspiller sig en følelse af at være bedre i stand til at bekæmpe sygdommen.

I forhold til et tidligere studie, der har undersøgt sammenhængen mellem kræfttramtes forestillinger om et efterliv og angst, viser denne analyse således et fund, som er markant anderledes.¹⁶⁸ Den tidligere undersøgelse fandt ingen signifikante associationer mellem spørgsmål om ”tro på et efterliv” (”Do you believe in an afterlife?”, ”Are your beliefs about an afterlife comforting you?”, ”Are your beliefs about an afterlife distressing you?”) og udsagn, som målte angst.

Sammenholdt med denne afhandlings epidemiologiske fund kunne forskellen mellem resultaterne indikere, at forestillinger om et liv efter døden, der specifikt forbinder sig med medmenneskelige forhold, knytter sig tættere til håndteringen af sygdommen med hensyn til både at føle situationen som mere angstfyldt og følelsen af i højere grad at kunne kæmpe imod den.

Som det fremgår af Tabel 7.6., viser resultaterne ligeledes, at deltagere, som i højere grad havde ”håb om at blive hørt og set af gud” (hvortil 51 procent svarede ”indimellem”, ”ofte” og ”altid”; se Tabel 6.13.) eller i højere grad bekræftede, at Gud gav dem ”håb i forhold til deres sygdom” (hvortil 40 procent svarede ”indimellem”, ”ofte” og ”altid”; se Tabel 6.13.), havde signifikant mere kampånd. Samtidig er der tale om, at deltagere, som havde indikeret en højere grad af disse håb, følte signifikant højere grad af livsenergi-livlighed end deltagere, som i mindre grad bekræftede disse former for håb. Førstnævnte udtryk for håb var tilmed signifikant associeret med en højere grad af anspændthed-ængstelse. I begge praksisser er der tale om, at håb forbinder sig med livskraft og kampgejst i relation til kræftsygdomme. Samtidig afspejler begge former for praksis et forhold til Gud.

Når det at håbe på ”at blive hørt og set af gud” tilmed er forbundet med følelser af ængstelse, kan en mulig fortolkning være, at dette udsagn indikerer en mere uvis håbefuldhed i forhold til Gud, hvor den anden praksis, at Gud giver håb i forhold til sygdommen, synes at indebære en vished om gudsforholdet, hvor håbet selv er gudgivet.

¹⁶⁸ Se McClain-Jacobsen et al. 2004. Der skal også her tages forbehold for, at der i undersøgelsen af McClain-Jacobsen et al. (2004) for det første indgår trosudsagn med anden ordlyd, at der er tale om kræfttramte med ”advanced cancer” og at der tilmed anvendes andre parametre til at måle mental belastning og angst.

Tabel 7.6. Regressionsafledte koefficienter (β) og 95% konfidensintervaller for håb i forhold til gud, mental belastning og mental tilpasning hos 1043 kræftoverlevende

	Jeg har håb om, at blive hørt og set af gud ¹	Gud giver mig håb i forhold til min sygdom ¹
Mental belastning ²	β (95% KI)	β (95% KI)
Vrede-modvilje	0,12 (-0,04;0,28)	0,02 (-0,15;0,18)
Forvirring-desorientering	0,07 (-0,09;0,23)	-0,05 (-0,21;0,11)
Nedtrykthed-modløshed	0,10 (-0,14;0,34)	-0,07 (-0,32;0,17)
Træthed-inaktivitet	0,04 (-0,13;0,21)	-0,07 (-0,25;0,10)
Anspændthed-ængstelse	0,21 (0,02;0,41)	0,17 (-0,03;0,37)
Livsenergi-livlighed	-0,31 (-0,53;-0,09)	-0,34 (-0,56;-0,11)
Total placering: mental belastning	0,27 (-0,54;1,08)	-0,32 (-1,14;0,50)
Mental tilpasning til kræft ³		
Ængstelig opmærksomhed	0,13 (-0,09;0,36)	0,13 (-0,09;0,35)
Erkendelsesmæssig unddragelse	0,06 (-0,06;0,18)	0,02 (-0,11;0,14)
Kampånd	0,17 (0,08;0,27)	0,22 (0,13;0,32)
Hjælpeløshed-håbløshed	-0,06 (-0,24;0,13)	-0,08 (-0,26;0,11)

Analysen er justeret for køn, alder, kræfttype, social og fysisk velbefindende. Markering med fed type betyder signifikante resultater. ¹) Enkelt-udsagn, som måler specifik trospraksis. ²) Målt med POMS-SF. ³) Målt med Mini-MAC.

Disse resultater om håbspraksis lægger sig tæt op ad resultaterne i forhold til ”tro på en gud, som jeg kan tale med”; i alle udsagnene italesættes et slags interagerende gudsforhold.

7.2.3.3. Rituelle handlinger

De sidste resultater drejer sig om associationer mellem de kræftframtes rituelle praksis i forhold til bøn, meditation og trospraksis, som er forbundet med naturen, på den ene side og deres håndtering af kræftsygdom på den anden (se Tabel 7.7.). Angående bønsspraksis havde 53 procent af deltagerne svaret, at de beder ”indimellem”, ”ofte” eller ”dagligt”, og omkring halvt så mange mediterer og søger Gud i naturen målt i samme svarkategorier (se Tabel 6.15.).

Associationer mellem trospraksis i form af bøn og mental belastning og tilpasning til kræftsygdom viste, at kræftoverlevende, der i højere grad bad, følte en tilsvarende højere grad af mental belastning i form af forvirring-desorientering og anspændthed-ængstelse, men på den anden side også mere livsenergi-livlighed. Derimod viser resultaterne ingen signifikante sammenhænge, hvad angår mental tilpasning.

Igen synes disse sammenhænge at indikere, at de kræftframte i højere grad greb til bøn i situationer med forvirring og angst, situationer, der samtidig udfoldede en form for livskraft hos deltagerne.

Sammenlignet med bønsspraksis viser meditationspraksis et ret anderledes mønster. De deltagere, som i højere grad mediterede, havde

ligeledes en højere grad af livsenergi som det eneste signifikante udslag i forhold til sindsstemninger. Men meditation var signifikant associeret med en højere grad af mental tilpasning i forhold til samtlige faktorer (mindre ængstlighed og håbløshed, mere kampånd samt i mindre grad mental afledning fra sygdomssituationen).

Tabel 7.7. Regressionsafledte koefficienter (β) og 95% konfidensintervaller for rituelle troshandlinger, mental belastning og tilpasning hos 1043 kræftoverlevende

	Det sker, at jeg beder en bøn ¹	Det sker, at jeg mediterer ¹	Jeg søger gud i naturen ¹
Mental belastning ²	β (95% KI)	β (95% KI)	β (95% KI)
Vrede-modvilje	0,12(-0,05;0,29)	0,16(-0,03;0,36)	0,10 (-0,09; 0,28)
Forvirring- desorientering	0,17(0,01;0,34)	0,06(-0,13;0,24)	0,27 (0,10; 0,45)
Nedtrykthed- modløshed	0,25(-0,00;0,49)	0,12(-0,16;0,40)	0,16 (-0,11; 0,42)
Træthed-inaktivitet	0,01(-0,17;0,19)	0,09(-0,12;0,29)	0,02 (-0,18; 0,21)
Anspændthed- ængstelse	0,26(0,06;0,46)	0,19(-0,04;0,41)	0,33 (0,12; 0,55)
Livsenergi- livlighed	-0,33(-0,56;-0,09)	-0,52(-0,78;-0,26)	-0,34 (-0,59; -0,09)
Total placering: mental belastning	0,52(-0,32;1,36)	0,11(-0,84;1,07)	0,60 (-0,30; 1,50)
Mental tilpasning ³			
Ængstelig opmærksomhed	0,09(-0,14;0,32)	-0,27(-0,53;-0,01)	-0,22 (-0,46; 0,03)
Erkendelsesmæssig unddragelse	0,02(-0,10;0,15)	-0,21(-0,35;-0,07)	0,14 (-0,28; -0,01)
Kampånd	0,10(-0,00;0,20)	0,31(0,19;0,42)	0,17 (0,06; 0,27)
Hjælpeløshed- håbløshed	-0,06(-0,25;0,13)	-0,29(-0,50;-0,07)	-0,25 ((-0,45; -0,04)

Analyser er justeret for køn, alder, kræfttype, social og fysisk velbefindende. Markering med fed type betyder signifikante resultater. ¹) Enkelt-udsagn, som måler specifik trospraksis. ²) Målt med POMS-SF. ³) Målt med Mini-MAC.

De to meget forskellige resultater i forhold til bøn og meditation kunne indikere, at bøn i højere grad intensiveres som trospraksis, når de kræftframte befinder sig i situationer med højere niveau af ængstelse og usikkerhed, hvor meditation i stedet praktiseres som måder mentalt at "ruste sig" på i forhold til sygdomssituationen.

De sidste resultater angår den trospraksis at "søge gud i naturen". Resultaterne viser signifikante associationer, som "overlapper" med signifikante associationer angående både bøn og meditation. Deltagere, som i højere grad søgte gud i naturen, følte således en højere grad af forvirring og anspændthed, men også mere livsenergi. I forhold til mental tilpasning følte de kræftframte her – til forskel fra resultaterne angående

meditativ praksis – en højere grad af afledning fra sygdommen og følte samtidig mere kampånd og mindre håbløshed.

I forhold til at søge gud i naturen er en mulig fortolkning af disse sammenhænge, at i situationer med angst og forvirring kan tro, idet den udspiller sig som en forbundethed med naturen og dens kræfter, interagere med følelse af håb, kampånd og livskraft.

I tidligere studier har bøn vist sig at være associeret med en højere grad af velbefindende (Meraviglia 2006) samt vist ikke-signifikante resultater i forhold til mental belastning (Levine et al. 2009). Dog er der her igen tale om flere enkeltmål om bøn (som ofte omhandler fx, hvordan deltagerne har det med at bede, dvs. trosvelbefindende), der lægges sammen i en skala til én score om bøn, hvilket gør sammenligning overordentlig vanskelig.

Samlet konkluderer jeg om afhandlingens epidemiologiske resultater om specifik trospraksis, at forskellige specifikke former for trospraksis er signifikant associeret med både højere og lavere mental belastning og derudover med forskellige former for tilpasning. Der er således – både inden for den enkelte association mellem en trospraksis og håndtering af kræftsygdomssituationen og i sammenligningen mellem de forskellige associationer – tale om en høj grad af kompleksitet, hvor man søger forgæves efter homogene mønstre. Mønstrene for de forskellige praksisser er netop forskellige, og dog synes markante ligheder alligevel at tone frem. Syv ud af ni trosmåder, som viste signifikante resultater, indikerede, at kræftoverlevende, som svarede bekræftende eller markerede disse trosmåder i højere grad, følte en højere grad af livsenergi og kampånd, oftest i sammenhæng med forskellige mål af mere mental belastning og forskellige signifikante tilpasningsmåder. Der er således i *statistisk* signifikant forstand tale om, at kræftoverlevende, som praktiserer tro eller i højere grad praktiserer tro i forhold til de her formulerede udsagn, i større omfang føler livsenergi og kampånd samtidig med, at disse trospraksisser i øvrigt ofte forbinder sig med en højere grad af følelser som anspændthed, forvirring og ængstelse. Med andre ord er de to tendenser ikke modsatrettede, men ser ud til at være forbundet med de forskellige trospraksisser. Hvad der dermed også synes at stå klart er, at de forskellige former for praksis vanskeligt lader sig sammenligne én til én, men i stedet overlapper og forskyder sig i forhold til hinanden, og at det også er på denne baggrund, de skal fortolkes i forhold til tidligere resultater i andre epidemiologiske studier. Eksempelvis ville en direkte sammenligning mellem bøn og meditation i denne undersøgelse kunne konkludere, at meditation har en ”bedre” effekt end bøn, fordi meditation statistisk set ”går uden om” de følelser af mental lidelse, der forbinder sig med kræftoverlevenes bønspaksis. I så fald ville bøn være ”årsagen” til mere mental belastning. I stedet mener jeg, at resultaterne netop må fortolkes sådan, at bøn og meditation kan være forskelligt situeret, det vil eksempelvis sige, at det kunne tænkes, at bøn

muligvis udspiller sig som en mere akut praksis, mens meditation måske mere udspiller sig som en slags overordnet strategi. Forskellene kortlægger dermed et netværk af praksisser, som sjældent udelukker hinanden, men snarere overlapper, interfererer og sameksisterer (Mol 2002: 83-85).

Som et sidste forhold om specifik trospraksis vil jeg fremhæve, at et fælles tema synes at springe i øjnene i forhold til de syv trospraksisser i undersøgelsen, der viser signifikant mere kampånd og livsenergi. Disse specifikke former for tro indebærer ikke alene erklærede trosoverbevisninger, som eksempelvis ”Jeg tror, at gud...”, men repræsenterer alle en form for aktivt udspillede *relationer*, som eksempelvis ”Jeg tror på en gud, som jeg kan tale med”.

7.3. Sammenfatning

Overordnet viser resultaterne, at kræftoverleveres tro i høj grad har betydning for deres håndtering af kræft og vice versa. Disse signifikante sammenhænge viser sig gennem meget forskellige mønstre i forhold til forskellige tilgange til at undersøge kræftoverlevernes trospraksis. I korte træk viste associationerne mellem trospraksis og hhv. mental belastning og tilpasning til kræftsygdom følgende signifikante resultater:

En højere grad af spirituelt velbefindende var signifikant associeret med mindre mental belastning totalt set og en højere grad af mental tilpasning til kræft (med undtagelse af erkendelsesmæssig unddragelse).

Trosdimensionen af spirituelt velbefindende var associeret med samme typer af mental tilpasning samt med øget livsenergi-livlighed. Der er dermed tale om resultater, som indikerer, at kræftoverleveres, som mentalt lider mindre og har en højere grad af mental tilpasning, også føler en højere grad af mening, fred og tro.

Sammenlignet med disse homogene, positivt signifikante associationsmønstre, der tegner sig mellem spirituelt velbefindende og håndtering af kræft, viser der sig et langt mere komplekst mønster i sammenhængene mellem specifik trospraksis og håndtering af kræft. De specifikke trospraksisser var associeret med mental belastning i form af mere forvirring-desorientering, mere anspændthed-ængstelse og mere livsenergi-livlighed samt med mental tilpasning i form af både mere og mindre ængstelig opmærksomhed, både mere og mindre erkendelsesmæssig unddragelse, mere kampånd og i et enkelt tilfælde med mere hjælpeløshed-håbløshed. Et gennemgående fællestræk ved associationerne mellem specifik tro og håndtering af kræftsygdom var mere livsenergi-livlighed og kampånd. Desuden viste der sig en tendens til, at trospraksisser, der indikerer et mere tæt personligt gudsforhold, i højere grad viser signifikante resultater. Disse resultater indikerer, at kræftframte, der har en tættere gudsrelation (dvs. tror på en gud, de kan tale med, har

erfaringer af gud, søger gud og beder) i tilsvarende højere grad også befinder sig i krisesituationer med angst og usikkerhed. Mønsteret viser tillige, at praktiseret tro, samtidig med at være forbundet med en højere grad af krise, også forbinder sig med en øget kampånd og livskraft – følelser, som i en vis forstand forbinder sig med håb.

Jeg har i dette kapitel søgt at vise, hvordan forskellige trosversioner og -praksisser ikke kan fortolkes som isolerede og konkurrerende perspektiver, fordi hverdagstro udfolder sig gennem flere forskellige og med hinanden forbundne tilgange. Med denne fortolkning har jeg undgået vurdering af ”gode” og ”dårlige” virkninger af tro i forhold til håndtering af kræftsygdom. I stedet har jeg søgt at kortlægge de forskellige associationer, som et komplekst og delvist sammenhængende netværk af trosaspekter, som interagerer med overlevernes håndtering af kræftsygdom.

Denne analyse bidrager således til forskning i hverdagstro dels med anderledes trosudsagn og nye resultater, som belyser sammenhænge mellem tro og håndtering af kræft på nye måder, og dels ved at analysen gennem koordination (Møl 2002) forbinder disse nye fund med resultater om spirituelt velbefindende, som matcher fund i tidligere undersøgelser.

De epidemiologiske sammenhænge rejser spørgsmålet om, hvordan disse sammenhænge nærmere kommer til udtryk. De antyder stillebenbilledernes, dvs. de hårde datas, begrænsninger, hvor individuel praksis oversættes til stivnede tal og abstraherede størrelser (Ven 2002: 16). Spørgsmål om bevægelse – om *hvordan* hverdagens kristendom gøres – er centrale for de følgende tre analyser i afhandlingen.

KAPITEL 8. HYBRIDISERINGER – KRÆFTSITUERET GUDSTALE

De to forrige analyser tegnede to stillebenbilleder af hverdagens trospraksis, som viste, i hvilken grad forskellige ”hverdagstrodogmer” kommer til udtryk hos kræftoverleverne samt hvilke associationer der viste sig at være signifikante mellem disse dogmer og aspekter af kræftoverleveres håndtering af sygdommen. Som jeg påpegede i den deskriptive analyse (Kapitel 6), rummer de enkelte spørgeskemaudsagn og -svar en flertydighed, idet rene immanente og transcendent, kristne og ikke-kristne trospraksisser delvist fletter sig sammen. Den deskriptive analyse rejste et spørgsmål om, hvordan disse aspekter af trospraksis nærmere hænger sammen med kræftsituationen – et spørgsmål, der delvist blev belyst i den epidemiologiske analyse (Kapitel 7), men som igen rejste spørgsmål om, *hvordan* eksempelvis angst, forvirring, usikkerhed, kampånd og livsenergi nærmere forbinder sig med kræftoverlevernes trospraksis.

Dette Kapitel 8 præsenterer nu den første af tre analyser, der i stedet for stillebenbilleder viser *kuber*,¹⁶⁹ dvs. billeder, hvor motivet er blevet opløst i talrige små dele med forskellige formstrukturer, der bryder det flade motiv, idet fragmenterne overlapper, kontrasterer og interagerer. Nogle af kuberne er klare, andre er mere udviskede. Der er med andre ord tale om, at disse kubebilleder er opsporinger af bevægelse og det flerdimensionale.

Nærværende analyse er en slags fortsættelse af Kapitel 7.¹⁷⁰ Den handler om, hvordan vi nærmere skal forstå og fortolke disse signifikante associationer mellem trospraksis og håndtering af kræftsygdom. Analysen har til formål gennem ”tætte beskrivelser”¹⁷¹ at vise, hvordan hverdagens

¹⁶⁹ Med ”kuber” sigter jeg til kubismen og dens udvikling og sprængning af *stilleben*. Charles Palermo karakteriserer kubisternes ærinde således: ”The desire to present the world as it is leads certain artists to consider a problem: that the world is vital and uncontained, whereas a work of art is fixed and bounded. This more or less obvious dissimilarity is one of the major reasons that autonomy – self-sufficiency, independence from the world – becomes an issue for modern artists; Cubism takes up the issue and makes it a kind of theme” (Palermo 2011: 15).

¹⁷⁰ Kapitel 8 er en videreudvikling af mine refleksioner i Johannessen-Henry 2012b om, hvordan tro i kræftkontekst kommer til udtryk i talehandlinger. I denne afhandling er artiklens refleksioner udbygget ud fra det teoretiske empirisk-teologiske greb ”polydoksi”, som jeg har udviklet i Del 1, Kapitel 2-4.

¹⁷¹ Clifford Geertz ([1973] 1993b) skriver, at det at udarbejde *thick descriptions* (en term, som han låner fra filosofen Gilbert Ryle) inden for etnografi er ”like trying to read (in the sense of construct a reading of) a manuscript – foreign, faded, full of ellipses, incoherencies, suspicious emendations, and tendentious commentaries, but written not in conventionalized graphs of sound but in transient examples of shaped behaviour” (Geertz [1973] 1993b: 10).

”teologi” (gudstale) udfolder sig på flere og anderledes måder hos kræftoverleverne, dvs. hvordan trosudsagn ”hybridiserer” (jf. Latour [1991] 1993: 10-11, [1996] 2006: 224) i kræftoverlevernes talehandlinger, hvorved hverdagens trospraksis performs gennem et udvidet sprog. Nærmere bestemt vil jeg vise, hvordan troshandlinger forbinder sig med artikuleringer af smerte, tab, lidelse, savn, glæde og håb, og hvordan disse talehandlinger om og med Gud udspiller sig gennem relationer mellem mennesker og det guddommelige.

Idet også denne analyse er inspireret af Latours og Mols ANT-fortolkninger, er der ikke tale om direkte sammenligninger én til én mellem kvantitative og kvalitative data. I stedet er der tale om, at de forskellige typer af data, som afspejler kræftoverlevernes trostrykninger, forbinder sig med hinanden gennem ”koordination”, dvs. at de forskellige trospraksisser konstant bevæger sig i forhold til hinanden, idet de skiftevis fletter sig sammen, interagerer og forskyder sig, men aldrig fuldstændigt korrelerer til en enhed (se Mol 2002: 83).

Gennem denne sproganalyse af hverdagens trospraksis argumenterer jeg for, at hverdagens gudstale på samtidens præmisser fremhæver pointer i klassiske tekster i kristen tradition, som viser, at levet kristendom ”altid allerede” udfolder sig som en artikuleret flerhed, der ikke alene baserer sig på kriterier for én sand tro.

I det følgende vil jeg indledningsvis redegøre for analysens metodiske afsæt, som består i, at jeg gennem en (Mol’sk inspireret) forståelse af Latours tale om ”hybrider” åbner for Terrence W. Tilley’s teologiske ”oversættelse” af filosofen John Searles talehandlingsteori. Derefter viser jeg med inspiration fra Searles og Tilley, hvordan trospraksis kommer til udtryk hos kræftoverleverne, idet jeg kobler individuelle spørgeskemabesvarelser med kvalitative data, og derigennem opnår mere differentierede fortolkninger af de epidemiologiske fund i Kapitel 7.

8.1. Gudstale-praksis

I Kapitel 2 og 3 indkredsede jeg, hvordan en monodoks tænkning har præget måder, man har anskuet hverdagstro på i både teologien og i samfundsvidenskaberne. Videre pegede jeg i Kapitel 4 på Latours beskrivelse af, hvordan ”den moderne forfatning” gennem et kritisk renselsesarbejde har skabt to distinkte ontologiske zoner – det rene (tingene-i-sig-selv) og det heterogene (tingenes forbundethed) – og derigennem fortrængt, hvordan væren egentlig *udvikler* sig, nemlig gennem netværk eller dét, som Latour også kalder for hybrider (Latour [1991] 1993: 10-12, 41ff). Hans pointe er, at jo mere man tænker i renhed og forbyder at tænke i hybrider, desto mere mulig bliver renhedernes krydsninger: ”There are no more naked truths, but there are no more naked

citizens, either. The mediators have the whole space to themselves” (Latour [1991] 1993: 144).

Hvad jeg ønsker i denne analyse er nu at rette opmærksomheden på ”hybridiseringsarbejdet” (Latour [1991] 1993: 11) i forhold til, hvordan trospraksis kommer til udtryk gennem menneskers ytringer i situationer med kræft. Dels skal vi se på, hvordan ”rene” verificerbare trosudsagn, sådan som de kommer til udtryk i spørgeskemaet, forbinder sig med en række andre typer af ytringer, sådan som de kommer til udtryk i interviewene. Dels vil jeg undersøge, hvordan disse sproglige typer af troshandlinger forbinder sig med hinanden som hybrider. Jeg forskyder med andre ord de foregående analysers spørgsmål om, *hvorvidt* og *hvad* kræftoverleverne tror, til et spørgsmål om, *hvordan* kræftoverleverne *gør*, når de tror. Idet jeg i denne analyse tager afsæt i et fokus på hybridiseringer – og idet jeg i lighed med Mols empiriske model fortolker Latours to identificerede zoner (det rene og det heterogene) som interagerende inden for *samme* praksis – bevæger jeg mig nu videre ad en mere specifik teologisk og sproganalytisk vej med henblik på at undersøge hverdagens kristendom gennem kræftoverlevernes talehandlinger.

8.1.1. Terrence W. Tilley: *Levende stemmer*

Forholdet mellem ”rene” akademiske kategoriseringer og levet diversitet har den amerikanske teolog Terrence W. Tilley – i anden sammenhæng og andet ærinde end denne afhandling – undersøgt som et underliggende eftermoderne tema i sin bog *Evils of Theodicy* (1991). På baggrund af menneskets lidelse forkaster Tilley de rationelle teodiceer, som han beskylder for at have skabt et spekulativt og misvisende billede af, hvad det onde er, hvorved denne moderne form for teologisk praksis bringer menneskers virkelige smerte og nød til tavshed. Bogens hovedargument er, at teologier skal genopdage og forstå kristendom gennem den kristne tradition, som den kommer til udtryk i klassiske tekster, som fx i Jobs bog og hos Augustin, hvor tro artikuleres som levende stemmer. Tilley har i en anden sammenhæng beskrevet sin tilgang: ”It is not the approach [...] to ”make arguments”, but to bring a reader to see what she has always seen in a new way” (Tilley 1995: viii). Tilley søger således at henlede opmærksomheden på den intimitet og relationalitet, som han mener spiller en helt afgørende rolle i teologisk praksis. I Tilleys afvisning af teodiceerne ligger et opgør med hierarkiet mellem rationel, moderne akademisk praksis på den ene side og klassiske teologiske tekster, der udtrykker tro, og levet praksis på den anden. Ifølge Tilley er levet trospraksis i den akademiske teologi blevet degraderet til et ”kun” (*merely*), eller den er ligefrem irrelevant for *virkelige* teologiske anliggender. I den forstand abstraherer moderne systematiske teologier ofte fra konkrete emner og specifikke måder at bruge sproget på, som mennesker konfronteres med uden for

akademiet, så netop det konkrete, specifikke og lokale forsvinder bag murene af akademiske artikler (Tilley 1991: 2). Der sker med andre ord en marginalisering af trosakter, som artikulerer virkelighedens smerte, sorg, vrede, fysisk eller mental umyndiggørelse og oprør. Tilley søger dermed at give modsvar til de moderne teologier, som praktiserer gudstale gennem konstaterings, forklaringens og isolationens distance.

Tilleys ærinde er at bevidstgøre forskellene mellem tørre, kolde, rolige og abstrakte akademiske stemmer og ikke-akademiske stemmer, idet de to praksisdiskurser er meget forskellige. Men det hovedproblem, som en kalibrering af konkrete partikulære diskurser og abstrakte generaliserende diskurser fører med sig, ligger dog ikke blot i selve forskellen og kontrasten mellem dem. I stedet ligger problemet i den *måde*, den sædvanlige akademiske diskurs har marginaliseret, homogeniseret og bragt den levede gudstale til tavshed på. Udtrykt på en anden måde er det Tilleys anke mod en moderne systematisk diskurs, at den glider af på netop den konfrontation, der finder sted i levet gudstale, som ikke kan mødes med doktriner, men tvinger til at konfrontere os med forskellige forståelser af Gud. Det betyder, at anliggendet med at lade stemmer komme til orde, som udtrykker levet gudstale, ifølge Tilley ikke er en opgave som alene kan sortere under pastoral praksis; det er i høj grad en akademisk opgave, idet opgaven med at forstå levet gudstale *ikke* handler om at vende ryggen til akademiet, men i stedet om at argumentere for sagen indefra. For Tilley er det dermed afgørende at vise, hvordan levet trospraksis sprænger akademiets forklaringer, idet tro udtrykkes gennem forskellige sproglige handlinger såvel i som uden for det kirkelige liv, der langt fra kun baserer sig på generaliserende og rationelle konstateringer.

Tilleys argumentation baserer sig som anført på analyser af klassiske teologiske tekster. Ikke desto mindre mener jeg, at Tilleys fokus på, hvordan troshandlinger artikuleres gennem smerte og lidelse – med hans blik for det konkrete, specifikke og lokale, som han netop argumenterer for gennem læsninger af de klassiske tekster – kobler sig til helt centrale elementer i forståelsen af, hvordan samtidens kristendom eksisterer som hverdagstrospraksis, der bl.a. udspiller sig i situationer med den lidelse og smerte, som er forbundet med at gennemleve en kræftsygdom. Dels sker sammenkoblingen med hans påpegning af, at tro artikuleres gennem andet end verificerbare udsagn. Dels sker koblingen ved at forstå disse artikulationer som afgørende for kristen tro, idet de fungerer som de bevægende drivkræfter til andre forståelser og fortolkninger, der rejser sig i kraft af de konfrontationer, som trosartikulationerne udløser.

I relation til denne afhandlings empiriske materiale fra kræftoverlevende, betyder inspirationen fra Tilleys fremstilling, at de enkelte verificerbare trosudsagn i spørgeskemaet, som kræftoverleverne har besvaret, med nødvendighed hybridiserer, idet fokus nu forskyder sig fra at omhandle,

hvad kræftoverleverne praktiserer og i hvilken grad, til *hvordan* tro praktiseres. Det betyder, at hvor trosytringer i mine forrige analyser i en vis forstand fremhævede funktionelle udsagn og – i en vis forstand – mere litterære betydninger af tro, i lighed med ”katten er på måtten” (Figur 8.1.),¹⁷² er der nu tale om, at disse verificerbare udsagn – uanset hvor bogstavelige betydningerne end må synes at forekomme i den reduktionistiske spørgeskemaform – forbinder sig med, *hvordan* ”katten er på måtten” (Figur 8.2.).¹⁷³



Figur 8.1.



Figur 8.2.

Oversat til denne afhandlingskontekst vil det sige, at verificeringen af ”Jeg tror på en gud, som jeg kan tale med” eller ”Det sker, at jeg beder” forstås som uadskillelig fra, *hvordan* ”Jeg tror på en gud, som jeg kan tale med” eller *hvordan* ”Det sker, at jeg beder”. Udover bevægelsen fra at kategorisere, hvad tro er, til at beskrive og fortolke, hvordan tro er, forskyder fokus sig til det situerede og specifikke som praksis, nemlig til hvordan tro *gøres*, i forsøget på at forstå trospraksis som ytringer, der udspiller sig *i* og *gennem* forskellige sproghandlinger. I det følgende afsnit vil jeg derfor skitsere min mere specifikke analytiske tilgang til at forstå kræftoverlevernes trospraksis – nemlig gennem talehandlingsteori.

8.1.2. John R. Searles talehandlingsteori

Denne analyse tager udgangspunkt i *talehandlingsteori* (*Speech Act Theory*, SAT; jf. Searle 1969). SAT er en problematisering af en moderne standardanskuelse af sproget, der prioriterer tredjepersons indikativsætninger (jf. sætningen ”Katten er på måtten”). Sådanne sætninger er bestemt til at sige noget, som ”passer” på verden. Enten giver de mening eller også giver de ikke mening. Enten er sætningen plausibel og kan erklæres for fornuftig og sand, eller den er ikke plausibel og kan ikke erklæres for fornuftig og sand. Dermed rejser der sig et spørgsmål om de sætninger, hvor det ikke er helt klart, om de *egentlig* passer på verden, og således – ifølge et sådant system – skulle være meningsløse. Problemet er,

¹⁷² Jeg har hentet denne figur fra Searle (1979: 121).

¹⁷³ Ligeledes hentet fra Searle (1979: 124).

at dette sandhedsafgørende system nogle gange ikke selv passer på verden. Systemet er inkonsistent, fordi det faktisk ikke kan afgøres, hvorvidt eksempelvis forskellige gudsudsagn *egentlig* passer. SAT erkender, at nogle ytringer ganske enkelt ikke passer på verden og alligevel udtrykker en meningsfuld sammenhæng (Tilley 1991).

Som udgangspunkt søger SAT at gøre rede for måder, mennesker faktisk bruger sproget på, og søger dermed at forstå kraften i de ord, vi bruger. Teorien kan vise noget om de handlinger, mennesker udfører gennem tale, og vise, hvordan ytringer bruges til at forklare, skabe, formilde, tilsløre og løse problemer, idet de indgår i den situation, som den enkelte befinder sig i (Tilley 1991: 3). At ord er handlinger betyder i denne empiriske undersøgelsessammenhæng, at hhv. spørgeskemaets trosudsagn, som kræftoverleverer svarer på, og overleverenes udtryk i interview *gør* noget – handlingerne er ikke neutrale. SAT henleder dermed opmærksomheden på vores før-refleksive – og indimellem også selv-refleksive – intimitet med sproget i vores hverdagsliv. SAT tager i den forstand det dagligdags sprog alvorligt. Hverdagssprog kan altid suppleres, forbedres, erstattes og raffineres, men det *er* det første ord (Austin [1961] 1970: 185). John L. Austin hævdede i sin bog *How to do things with words* (1962), at når som helst vi ytrer os, udfører vi et antal handlinger (*actions*). Den enkelte sproghandling har både et ("semantisk") betydningsaspekt, et ("kommunikativt") henvendelsesaspekt og et ("referentielt") henvisningsaspekt (Gregersen 1997: 164, med henvisning til Austin 1962). Desuden gælder følgende forhold for en talehandling: Vi udfører en talt handling (*locutionary act*), når vi siger noget. Vi udfører en intenderet handling (*illocutionary act*), som giver sætningen en bestemt styrke (*force*). Vi udfører en formålsbestemt handling (*perlocutionary act*) for at opnå en bestemt effekt ved at sige noget – idet vi går ud fra, at nogen hører den. Når kræftoverleveren Cathrine nedenfor i analysen siger "Gud véd", kan den intenderede styrke – alt efter i hvilken kontekst hun udfører denne talte handling – udtrykke en bøn, protest, blasfemi eller indlede en forklaring. Talehandlingen kan dermed have det resultat, at den informerer, overtaler, forarger, provokerer eller forbander.

De handlinger, som vi udfører, er afhængige af betingelser, kontekster og intentioner og dermed resultater. Det betyder, at handlingerne kan variere, selv om vi bruger de samme ord. Det sprog, vi bruger, kan altså passe på verden på forskellige måder (Tilley 1991: 9-10). En helt afgørende pointe i SAT ligger dermed i det relationelle aspekt. Talehandlinger kræver, at der er nogle ekstrasproglige betingelser til stede, dvs. at de foregår i sociale kontekster, som har essentiel forbindelse til både den kommunikative intention (*illocutionary act*) og effekterne (*perlocutionary act*), hvorved de ekstrasproglige betingelser påvirker de kommunikative talehandlinger (Tilley 1991: 23). En sætning eksisterer dermed aldrig som et verdensløst

udsagn om en sprogløs verden (Austin 1962). Sætninger er altid udtrykt i specifikke sammenhænge, er altid relaterede til specifikke samtalepartnere og altid formuleret med henblik på specifikke formål. At artikulere en sætning er: at handle.

Nøglen til talehandlingsteori er, at den starter med de intenderede handlinger (*illocutionary acts*) frem for at starte med de ord, der ytres. Det betyder, at teorien fortolker meningen af det, der siges, som afhængig af den intenderede (*illocutionary*) pointe i de talehandling, som udføres (Tilley 1991: 12). Kort sagt: en talehandling er aldrig neutral – ej heller i et spørgeskema eller i et interview. Talehandlingen er altid intenderet og altid udtrykt med en bestemt styrke (*force*), som rummer et betydningsselement (Searle 1985: 7). Den amerikanske sprogfilosof John R. Searle, som var elev af Austin, har videreudviklet SAT, idet han har gennemført en alternativ klassificering af fem generelle typer af illokutionære handlinger, som alle mennesker udfører i deres sprog, og som indeholder et ubegrænset antal specifikke intenderede betoningsstyrker. Idet jeg i dette kapitel gennemfører analysen af mit empiriske materiale med udgangspunkt i Searles systematiske taksonomi og under inspiration fra Tilleys teologiske ”oversættelse” af den, vil jeg i det følgende kort redegøre for hovedlinjer i Searles fem SAT-typer for illokutionære handlinger: assertiver, direktiver, kommissiver, ekspressiver og deklarativer (Searle 1979: 12-29, Searle & Vanderveken 1985: 37-40), idet hver talehandlingstype suppleres med en af Tilley udviklet pragmatisk version, som eksemplificerer typerne inden for troskontekst.

Den første talehandlingstype, som her anføres fra Searles taxonomi, kaldes for *assertiver*. I assertive talehandling udtrykker den talende, hvordan ting er. Assertiver anvender et tredjepersonsperspektiv. Et eksempel fra Searle er: ”I state that it is raining.” Pointen i disse handlinger er at repræsentere kendsgerninger, anliggender eller verden. Handlingen, som den agerende praktiserer, er at fremsætte en påstand (”Katten er på måtten” udtrykker fremhævelsen af en påstand eller et krav). Her forpligter den talende sig på en bestemt sandhed, hvor noget bogstaveligt erklæres som sandt eller falsk. Assertiver udmærker sig ved deres varierende styrke i den talendes overbevisning, idet de eksempelvis kan være hypotetiske, formodende, overbevisende eller meningstilkendegivende. Assertive handlinger hævder, informerer, argumenterer, forsikrer, minder om, indrømmer eller bekender. Ligeledes kendetegnes assertiver ved måder, aktøren retfærdiggør påstanden på, ved eksempelvis at slutte, udlede, gætte, fastslå eller fantasere.

Tilley eksemplificerer assertive handlinger med ”religiøs prædiken” (*religious preaching*). Prædikanten søger at overbevise publikum om at acceptere dét, der prædikes, og prædikanten må være i stand til at forklare, hvordan hun eller han er kommet frem til sin påstand med den udtrykte

styrke. Relationen går i den forstand én vej, fra prædikant til auditorium, hvor prædikanten (antageligt) må forudsætte, at publikum kan følge det, der prædikes om. Assertiver kobles ofte sammen med oplevelser og erfaringer, som artikuleres inden for andre typer af talehandlinger (Tilley 1991: 63).

Direktiv tale er handlinger, hvor den talende beordrer nogen til at gøre noget. Direktiver anvender et engageret andenpersonspektiv. Et eksempel hos Searle er: "I order you to leave." Pointen er i form af forbud eller tilskyndelser at få andre til at bringe verden i overensstemmelse med, hvordan den burde være. Taleren tiltager sig ret til at beordre forandringer. Direktivt intenderede handlinger differentieres gennem direktivernes styrke, eksempelvis invitationer, krav, ordrer, påbud, tilladelser, forespørgsler, insisteren eller tryglen. Det er ikke muligt at spørge om, hvorvidt direktiver er sande eller falske, idet de ikke gør noget sandhedskrav.

Tilleys teologiske eksempler på direktive handlinger er "forbøn" (*petitionary prayer*). En bøn anvendes i forbindelse med mange forskellige omstændigheder. Det, der karakteriserer brugen af bønner, er variationerne af adressater, og at der kan være mange af dem – i håbet om at i det mindste én af adressaterne vil agere. En forbøn må forudsætte, at det intenderede objekt, som bønneren er rettet til, er virkelig, dvs. at der faktisk ér en adressat, som kan svare på bønneren. Blot det at ønske en adressat er tilstrækkeligt til at udgøre en bønshandling (Tilley 1991: 62).

Kommissiv tale er handlinger, hvor den talende forpligter sig selv til at gøre noget. Kommissiver gør brug af et førstepersonspektiv. Et af Searles eksempler er: "I promise to pay you the money." Den, der taler, praktiserer dermed en fremtidig handling. Pointen er, at den der taler forpligter sig til at få verden til at blive i overensstemmelse med en ønsket tilstand, som endnu ikke er præsenteret. Der er imidlertid ikke tale om anvisninger, instruktioner eller ledelse, men om en selvforpligtende tale, hvor personen har vilje til at føre et konsistent engagement til afslutning. Der er tale om kommissive intenderede handlinger, når den, der taler, eksempelvis garanterer, accepterer, truer eller samtykker. Ligesom i direktive talehandlinger udtrykker kommissiver intet om, hvordan verden er. Kommissive intenderede styrker bestemmes gennem deres varierende kraft, eksempelvis som noget absolut eller formodet. Indimellem anvendes betingelsessætninger, som er karakteriseret ved "hvis".

Tilley benævner de kommissive handlinger som "forpligtelse" (*pledging*). Der er tale om, at overnaturlige væsener på forskellige vis forpligter mennesker – ved alt fra skrækkelige trusler til absolutte løfter. (Tilley fremhæver eksemplet om Guds løfte til Abram (Gen 15: 1.5-6)). Mennesker forpligter sig tilsvarende gennem løfter, kontrakter, tilbud, pagter, aftaler i forhold til guder, helgener, engle mv. Det forudsættes

dermed, at Gud har magten til at forsikre, at de forpligtede anliggender vil ske (Tilley 1991: 67). Det betyder, at de, der forpligter sig, antager, at ting ikke lige nu er, som de skal være, når den, der taler, opfylder aftalen. Aftalen er således en fremtidig handling, der først udføres efterfølgende. Nogle af disse kommissiver er absolutte. Andre er betingede. Hvis forpligtelsen ikke kan fuldføres eller fejler, er løftet brudt. Dog er det stadig rigtigt forpligtet.

Ekspressiv tale er handlinger, hvor den talende udtrykker sine følelser og indstillinger. Ligesom kommissiver gør ekspressiver brug af førstepersonperspektivet. Et af Searles eksempler er: "I apologize for stepping on your toe." Ekspressiver udtrykker personens attitude over for eller følelser omkring et bestemt anliggende, idet de gratulerer, lykønsker, takker, undskylder, klager, lovpriser, ønsker, kondolerer mv. Den, der taler prøver hverken på at få verden til at passe til ordene eller omvendt. Snarere er der tale om, at sandheden i den udtrykte sag er forudsat. Enhver illokutionær styrke medfører i en vis forstand en ekspressiv styrke, fordi enhver udtalt kraft har nogle psykologiske betingelser for en succesfuld optræden, som kan være subjektet for en ekspressiv talehandling (Searle & Vanderveken 1985: 178). Ekspressiver udsiges dermed som den eneste intenderede attitude – og dermed ikke som en kommissiv, direktiv eller deklarativ handling (Tilley 1991: 71).

Tilley nævner blandt de ekspressive handlinger "sværge" (*swearing*). Ekspressiver optræder i situationer med høj frustration, hvor intet synes at virke – som når et menneske indser sin magtesløshed eller endeligt eller er fanget i vanskelige eller forviklede forhold (Tilley 1991: 69). Hvis der hverken er nogen Gud eller nogen fordømmelse, er det ekspressive dog alligevel ikke uden succes eller defekt. Ekspressivet udtrykker stadig talerens attitude. Guds eksistens er dermed irrelevant i forhold til udtrykket. Ateister kan sværge, fordi deres brug af "Gud" ikke antager Guds eksistens (Tilley 1991: 70).

Deklarativ tale er handlinger, hvor den talende fremkalder, forårsager eller bevirker forandringer i verden gennem sine ytringer. Deklarativer anvender – ligesom assertiver – et tredjepersonsperspektiv. Searle giver bl.a. følgende to eksempler: "I now pronounce you man and wife" og "I resign". Deres pointe er at forandre verden; verden bliver sådan, som de udtaler, at den er, hvor den talende eksempelvis erklærer, bifalder, tilslutter sig, ekskommunikerer, benævner, diagnosticerer, døber eller velsigner. Deklarativer erklærer dermed noget, som straks *er*, dvs. straks bliver til virkelighed, i og med at det er sagt. Enten bliver handlingen, som den siger, eller også fejler den.

Tilley nævner som religiøse eksempler på deklarativer handlinger "bekendelse" (*confession*). Ifølge Tilley er det strengt taget kun Guds skabende ord, som i en religiøs kontekst kan benævnes som deklarativer. I

forhold til mennesker, der deklarerer, er der tale om bekendelser, som Tilley klassificerer som *assertive deklamationer*, altså som en hybridform. Prototypen for denne hybrid, skriver han, er Augustins *Confessiones*. Denne sammenhængende og klassiske bog er på samme tid en bøn, en filosofisk afhandling, et manifest, en streng intellektuel selvbiografi og – paradoksalt nok – en historie om forfatterens følelser, der udfolder en form for terapi, som er skrevet af en person, der ikke til fulde er helbredt. Ifølge Tilley er det muligt, fordi Augustin i bekendelserne erklærer sig selv for at være den, han er; han er for læserne, som han portrætterer sig selv (Tilley 1991: 72). Det betyder, at assertive deklamationer – i modsætning til ”rene” assertiver – hverken reflekterer, rapporterer eller forudsiger; i stedet skaber de kendsgerninger.

For disse talehandlingstyper gælder det afgørende forhold – som allerede foregrebet i karakteristikken af deklamationer – at de hos såvel Searle som Tilley ikke kun kendetegnes ved at forekomme i ”ren” form, men optræder som krydsninger af flere af de fem ovennævnte handlinger, dvs. udspiller sig som *hybrider*. Hvor Searle gør opmærksom på én hybridform, assertiv deklamation, indvender Tilley, at der er tale om *mindst* tre hybridformer, der involverer deklamationer, nemlig tilmed kommissiver og direktiver (jf. Tilley 1991: 79).

8.2. Analysens ”hybrider”

Gennem Searles og Tilleys blik for forholdet mellem det generelle (typer) og det specifikke (situationer) søger jeg at belyse, hvordan kræftoverlevernes trospraksis artikuleres gennem hybridiserende talehandling. Når jeg her anvender netop Searles version af talehandlingsteori skyldes det først og fremmest, at hans meget konkrete taksonomi giver mulighed for systematisk at gribe kompleksiteten i og mellem de empirisk genererede data – vel vidende, at en sådan systematisk fremstilling konstant sprænger sig selv netop i kraft af hybridene. Min talehandlingsteoretiske analyse af sygdomssitueret trospraksis adskiller sig fra Searles formelle fremstilling af talehandlingslogik, idet Searles interesse essentielt er sprogfilosofisk (Searle & Vanderveken 1985: xi). På linje med Tilley centrerer min tilgang sig om betingelserne for og evalueringen af faktiske, konkret udførte talehandling som meningsfunktioner (Tilley 1991: 26). Det betyder, at det ikke er mit sigte at redegøre for formal logik; i stedet er der tale om, at jeg oversætter de intenderende akter. Om end jeg af systematiske grunde holder mig til Searles taksonomiske rækkefølge, søger jeg samtidig at pege på, hvordan talehandlingstyperne konstant hybridiserer. Dermed lægger jeg mig med afsæt i en overordnet ANT-fortolkning i forlængelse af Tilleys hævde af *mindst* tre hybrid-former, der er relateret til deklamationer. Eksempelvis kan en bøn som ”giv mig

styrke” umiddelbart forstås som et ”rent” direktiv. Men den kan samtidig udtrykke en situation, hvor den udtrykte bøn indebærer forandring, idet den italesættes. På samme måde kan udsagnet ”Gud tilgiver mig” forstås assertivt, men kan samtidig indebære, at det faktisk sker. Eller udsagnet ”Hvis jeg gør sådan, vil Gud hjælpe mig” kan som en kommissiv forbinde sig med en deklaration af den faktiske relation. Jeg hævder desuden, at endnu flere hybridformer træder frem i interviewene.

Min talehandlingsanalyse afviger samtidig fra Tilleys, idet den ikke baserer sig på klassiske tekster, men på hverdagens spontane tale. Idet Tilley viger uden om termer som ”religion” og ”religiøse talehandlinger”, skelner han i stedet mellem institutionelle og ikke-institutionelle handlinger i forhold til, om en handling udfoldes med kirkelig institutionel autoritet eller ej.¹⁷⁴ Denne distinktion betyder dog *ikke*, at de institutionelt frie talehandlinger ikke udtrykkes inden for en form for religiøs ramme, eller at de ikke forudsætter eller interagerer med en eller anden slags religiøs institution – om end gudstale i udgangspunktet er bundet til netop praktikker og ikke til institutioner (Tilley 1991: 55). Idet jeg således overvejende forholder mig til de handlinger, som Tilley benævner ”institutionelt frie”, kan institutionelt bundne stemmer – i hverdagens praksis – tillige udfolde sig hos den enkelte informant.

Mit materiales karakter af hverdagstale betyder, at jeg anvender Searles talehandlingstypologi ikke mindst på interviewenes implicite dialogiske form. Om end interviewcitaterne oftest er udtrukket fra mere monologisk prægede passager, anvender jeg SAT vel vidende, at Searle er særdeles forbeholdende over for talehandlingsteoretisk anvendelse i forhold til dialoger (Searle 1997). Som modargument hertil vil jeg imidlertid hævde, at ingen tale i princippet udføres neutralt ”for sig” eller ”i sig selv”, men altid *relaterer* sig til ”nogen”.

Summa summarum: Mit argument for at benytte SAT i denne analyse er, at teorien viger uden om et monodokst greb om kristen tro – dvs. en adskillelse af ”rene kristne” fra ”ikke-kristne” talehandlinger – og i stedet pointerer troshandlingernes flerhed, situerethed og specifikke egenart. Dermed er der tale om en teori, der ikke søger at forstå kræftoverlevernes tro gennem en søgen efter en egentlig og bagvedliggende kristendom, men som i stedet baserer sig på *teksten* i forhold til spørgsmålet, *hvordan*

¹⁷⁴ ””Religion” and ”religious” are terms so protean that they defeat attempts to define them. Theorists tend either to define religion so broadly as to include patently irreligious attitudes and institutions, e.g., secular humanism, political parties, or they define religion so narrowly as to exclude traditions and attitudes obviously religious, e.g., Theravada Buddhism. Some theologians have followed Karl Barth in claiming that Christianity is not a religion, but that presupposes definitions of both Christianity and religion that few find warranted” (Tilley 1991: 33, se tillige Proudfoot 1985: 155, 179-189).

”hverdagens kristendom” eksisterer som fænomen gennem gudstale. Idet Tilleys teologiske tilgang rummer en skarp kritik af moderne tankesystemer, er det derfor ligeledes vigtigt i metodisk henseende at pointere, at der i min analyse ikke ligger en brod mod kvantitativt genererede data. Pointen ligger netop i det at forstå hverdagskristendom, som den eksisterer, gennem flere *forskellige interagerende fortolkninger*.

8.3. At tale om og med Gud

I det følgende vil jeg nu gennem en talehandlingsanalyse vise, hvordan kræftoverlevernes tro artikuleres i livssituationer med og efter kræftsygdom. Jeg åbner analysen af det empiriske materiale gennem en undersøgelse af talehandlinger, der artikulerer den skærpede og forandrede livssituation, som informanterne oplever i relation til sygdommen. Dernæst bevæger jeg mig gennem kræftoverlevernes trospraksis, der udspiller sig gennem tematiske talehandlingstyper som ”vidnesbyrd” (assertiver), ”bønner” (direktiver), ”forpligtelser” (kommissiver), ”besværgelser” (ekspressiver) og ”bekendelser” (deklarativer) – idet de alle udfoldes som hybrider. I denne analyse introducerer jeg fortløbende de 14 personfigurer, som jeg har valgt at bygge mine samlede interviewdata op omkring – personer, som også vil dukke op på andre måder i afhandlingens to efterfølgende analyser i Kapitel 9 og 10.¹⁷⁵ I analysen forbinder jeg løbende informanternes talehandlinger i *interviewene* med *individuelle spørgeskemadata* og *epidemiologiske resultater*, hvormed der ikke er tale om direkte sammenligninger mellem forskellige data. I stedet er der tale om at forstå sammenhængene mellem de forskellige data gennem en *koordination af de konstante skift mellem dem* (jf. Mol 2002, se Kapitel 4).

8.3.1. Forandring

Kræftsygdomssituationen bliver, med en enkelt undtagelse, fortalt om på helt skelsættende måde af de kvinder og mænd, som med deres forskellige

¹⁷⁵ Udvalgelsen af citater fra de 14 interviewpersoner er foretaget på baggrund af en blanding af dels et forsøg på at afspejle interviewmaterialets bredde, og dels et ønske om en vis repræsentativitet i forhold til det kvantitative materiale hvad angår køn, alder, diagnose, uddannelse samt udvalgte kriterier for trospraksis på baggrund af kvalitative data (udvælgelseskriterier, se 5.2.4.2.). Når jeg i analyserne har udvalgt 14 repræsentanter blandt de i alt 20 informanter til at bygge analysen op omkring – frem for at vælge at præsentere samtlige informanter som navngivne personer i analyserne – har jeg gjort det med tanke om på en ”tættere” måde at kunne undersøge den trosforskellighed, som ikke alene viser sig mellem informanterne, men tillige viser sig hos enkelte, idet trosforskelligheden viser sig såvel *inden for* de forskellige analyser som *på tværs af* analyserne i Kapitel 8, 9 og 10.

diagnoser indgår i interviewundersøgelsen.¹⁷⁶ Derfor vil jeg her tage udgangspunkt i disse *assertive-deklarative udtryk*, som sygdomssituationen sætter i forhold til kræftoverlevernes trospraksis. De detaljerede beskrivelser af kræftsymptomer, operationer, kemokure, strålebehandlinger og rekonstruktioner – der går på kryds og tværs af episoder om familieforhold, arbejdsmiljø og økonomi og som således væver sig sammen med talehandlingerne om tro – udfolder sig så godt som altid i forhold til afsæt, som udgør netop de begivenheder i sygdomsforløbet, der står som skelsættende: en forandring af livssituationen, der sker på et øjeblik, eller en forandring, der udspiller sig gennem ens egne eller andres ord.

Cathrine er midt i halvtredserne. Hun lever af at skrive, bor alene og har ingen børn. Idet jeg sidder i hendes stue og tænder for digitaloptageren, går hun, som de fleste andre deltagere, direkte til den situation, hvor brystkræften opdages, og udtrykker sig gennem en assertiv deklARATION:

Det er faktisk næsten 1 år siden, at jeg opdagede det. /¹⁷⁷ Min første tanke var, at ”det kan ikke være så stort – hvis det er så stort som det her, så kan det ikke være kræft, for så var jeg død”. Så stort føltes det egentligt. Det var følelsen af den knude [*hun lægger hånden på brystet*]. / Så er det den tavshed, der opstår hos personalet, som du nok også har hørt om før. Der blev bare ikke sagt noget. Der blev mærket og tegnet og scannet og kigget på computeren og tegnet lidt mere, og de blev bare ved og ved – der blev ikke sagt en skid, før til allersidst. / Så kom billederne fra scanningen og mammografien. / [...] og vævsprøven. Jeg ved ikke om du kender, hvordan man tager de her vævsprøver [...].

Hun fortæller situationen med gråd i stemmen. Hos Cathrine er det lægernes udsagn om brystkræftdiagnosen, der udtrykkes i det assertive-deklarative udsagn, der her udtrykkes uden at ordene egentlig lyder; handlingerne sker gennem usagte talespor. Hun fortsætter fortællingen, idet hun stiller sig i en metaposition:

For mig havde det sådan lidt et skær af uvirkelighed over sig. Men der sker noget i mig, når jeg kommer ud for en krise. Det har jeg oplevet en gang før. At det, jeg på forhånd tror er umuligt at komme igennem, når det bare er i teorien, det ændrer sig, når det pludselig er mig selv, der står midt i det og skal leve det igennem. Så er det bare det – og så kører vi videre med det. Det oplevede jeg – som teenager blev jeg opereret for skoliose [rygskævhed]. / Da jeg så kom ud på den anden side, var jeg et andet menneske. Det var en metamorfose. Og det tror jeg så også den her oplevelse har været for mig med at få kræft. / Mit liv har virkelig ændret sig. Og hvor meget der skyldes sygdommen, og hvor meget der skyldes heldige omstændigheder, det er

¹⁷⁶ Ved denne undtagelse er der tale om en kvinde, der gennem interviewet på forskellige måder udtrykker oplevelser af så mange andre tab og så meget sorg i anden henseende, at sygdommen følger sig til andre livssituationer som en parentes.

¹⁷⁷ Tegnet ”/” i citaterne angiver, at en eller flere sætninger eller passager er udeladt med henblik på at gengive essensen i en forkortet form. Tegnet ”...” angiver pauser i informantens tale.

svært at sige, men i hvert fald så har jeg et helt andet liv i dag, end jeg havde for et år siden. Jeg har fået et lækkert hus, som jeg er virkelig glad for, jeg har fået et skønt arbejde, som jeg også er virkelig glad for, og jeg har fået tid til at være noget for andre, som jeg aldrig har haft før. Så det er hele tre ting på én gang. [*Cathrine ler.*]

Selv om Cathrines senere fortælling afslører, at hun ikke tænker, at kræften er overstået eller at døden som forestående begivenhed nødvendigvis er meget langt væk (se Kapitel 9), så udtrykker hun, gennem sin tale om *metamorfose*, kræftsituationen som ikke blot forandring, men som en reel forvandling, hun føler som et privilegium. Det drejer sig her ikke om en distanceret tale om, hvordan ting generelt er, men om en selvforpligtelse – en hybrid mellem et ekspressiv og et kommissiv, hvor forandringen sker, idet sammenhængen mellem situationer går op for hende. Cathrine udtaler sig om sin lokale sygdomssituation nærmest i form af en universel viden, men samtidig i et bekendende assertiv: ”Det var [i sandhed] en metamorfose.”

Hvor situationsforvandlingen i Cathrines fortælling forbinder sig med en større meningsfortolkning, italesættes sygdommens livsforandring i mange andre fortællinger ikke gennem et erfaringsforløb, som det (assertivt) konkluderes hos Cathrine, men forandringer udtrykkes i stedet gennem prægnante sætninger, som det sker hos Søren. Søren er i starten af tresserne, har en videregående uddannelse og blev senere NLP-uddannet, er gift og for et år siden diagnosticeret med prostatakræft, som på sigt ikke menes at kunne holdes nede. Hos Søren artikuleres forandringen først gennem et metaperspektiv, idet han starter digitaloptagelsen gennem sætningen: ”Vi er alle terminale.” Ordene gives en sådan kraft, at det ikke lader i tvivl om, at kræftsygdommen ændrede erfaringsforløbet af livet fra udødelighed til dødelighed, sådan som det også kommer til udtryk gennem Sørenes fortællinger om et tidligere hårdt og dødsudfordrende liv. Han fortæller, ligesom Cathrine, indirekte om beskeden vedrørende diagnosen – om end diagnosen for Søren indebar en terminal prognose på længere sigt:

Kropsligt starter det alt sammen i hovedet, kan man sige. Den her totale afmagt kombineret med ensomhed kombineret med forladthed. Det er nemt at fortælle sig selv noget om, at lægerne er blevet dygtige nok til at tage om smerte og andre ting af de mere praktiske, men savnet ligger jo før døden. Man erkender jo, at ”det dér er helt galt her: jeg skal aldrig mere være sammen med dem, jeg holder af”. – Det der dybe savn, så man er nødt til at komme igennem på en eller anden måde, og få en værdig død. / Man møder mange læger på sin vej som patient. Der var både Brutalis, og der var den venlige, så selvfølgelig har brutalis-formen det ved sig, at det giver et chok. Brutalis-fyren, som ser lidt kirurgisk ud [siger], ”ja, der er jo det der”; og så: ”når vi nu snitter hele det dér af”, og ”så er det noget være svineri” – hvorefter han sådan midtvejs finder ud af, at han hellere må læse lidt mere. / Han endte med, Brutalis, at sige, at der var gode udsigter.

Lægens rene assertiver om, hvordan en sådan en kræftsituation som Sørensen, og overvejelser om, hvorvidt kræften til en vis grad kan standses, bærer det ovenstående deklarativ med sig, at ”vi alle er terminale”. Det præsenteres ikke blot som et generelt sandt statement, men som en ytring, der udtrykker ændringen i Sørensen forståelse af sit eget liv.

Hvor Søren og andre kæder sygdomsrelaterede deklamationer sammen med detaljer om diagnose og behandling, er der informanter, hvor sygdommens pludselige indtræden i deres liv først og fremmest forbinder sig med assertive refleksioner over kræftcellers udvikling og filosofien over, hvornår celledelingen overhovedet er startet, hvormed naturvidenskabelige områder helt eller delvist flyder sammen med metafysiske overvejelser (sådan som det fx viser sig hos Paul; se 8.3.2.). Dødens tema, der indtræder som vendepunkt i kraft af kræftdiagnosen, kommer hos Jenny – som i Sørensen tilfælde – til udtryk gennem en samtale med lægen. Men hvor Sørensen artikulerer sker gennem en inkluderende tale i første person pluralis, markerer Jennys udtryk sig ved at være møntet på hendes situation alene. Jenny er 45 år, sygeplejerske, gift og mor til to teenagepiger:

Hun kommer tilbage til telefonen og siger, at ”det er noget skidt; det ser ikke godt ud”. Jeg kan huske, at det var en voldsom formulering for mig. Jeg kunne slet ikke Jeg kan i hvert tilfælde huske, at det første, jeg spurgte om, var, om jeg skulle dø. Det er også stort for lægen, som sidder i konsultationen, og hun kunne også høre, at jeg blev ked af det. Jeg blev også lidt panisk faktisk. Jeg måtte have svar på de store ting med det samme: ”Skal jeg dø?”, ”Hvad bliver det her til?” – ”Er der intet håb forude?” ”Jeg skal vide det her og nu!” Jeg kan huske, at hun bliver overrasket over, at jeg overhovedet kan have den tanke, fordi ”selvfølgelig skulle det efterbehandles” og ”selvfølgelig skulle vi have fjernet det hele”, og ”jeg kunne stadigvæk blive radikalt opereret”. Men det var [for mig] ikke det, som fyldte i snakken med hende. [Jenny græder.] Det er den situation, man kan huske. Jeg var et helt andet sted, og kommunikationen gik af sporet mellem lægen og mig.

Hvor Jenny udtrykker et spørgsmål, der omhandler en tilværelsesforandring og uvished, sker der en forskydning af spørgsmålet ”Skal jeg dø?” i forhold til lægen, der opfatter det som et spørgsmål, der hypotetisk kan verificeres i forhold til selve kræftdiagnosens aggressivitet. Lægen overraskes, fordi lægen opfatter ”Skal jeg dø?” som en ren assertiv talehandling om, hvordan sagen står. Jennys deklamation udelukker da heller ikke, at spørgsmålet samtidig indebærer et ønske om kendskab til den lægefaglige prognose og det forestående medicinske forløb. Taleakten viser sig ligesom de foregående udsagn at udspille sig netop som en hybrid.

Hvor forandringen af livssituationen i de indtil nu præsenterede fortællinger er sket gennem talehandlinger, der forbinder sig med diagnosetidspunktet, er der for andre tale om, at forandringsbegivenheden med sygdommen italesættes under voldsomme episoder senere i

sygdomsforløbet. Benny er 60 år. Han har været i behandling for prostatakræft og har under sygdomsforløbet mistet sit arbejde i en kirkelig organisation. Han fortæller om, hvordan han efter en operation ender på intensiv:

Men da tænkte jeg også på – jeg kikkede på klokken – jeg tror den var 20.45 – så tænkte jeg: ”Er det nu, jeg skal dø?” – det er en tanke, du får i dig – ”Er det nu, du skal dø?” Jeg kunne godt mærke, at der var et eller andet, der ikke var som det skulle være ... ”Er det nu, du skal dø?” ... men det var det jo gudskelov ikke. Men den kom dér.

”Men den kom dér,” siger Benny. ”Den” sigter til bevidstheden om, at livet kan slutte *nu*. Sætningen ”Er det nu, jeg skal dø” gentages tre gange i træk. Det er ikke et udsagn, der i den forstand kan modsiges, overvejes eller verificeres med et ”ja” eller ”nej”. Forandringen ligger i selve talehandlingen, som forbinder sig med ”Den kom dér” – og først senere indskydes en rationel distancering om, at det ikke forholdt sig sådan. Der er således gentagne eksempler, som afspejler sådanne forskydninger mellem deklarativer og assertiver.

Hybrider som ”Skal jeg dø?!”, ”Nu er jeg dødsens!”, ”Nu dør jeg!”, ”Nu skal jeg dø”, ”Nu er jeg færdig” og ”Vi er alle terminale” udtrykker cancerrejsens kendetegn, uvished og destruktion, som forbinder sig med oplevelser, hvor kræften manifesterer sig materielt gennem opdagelse af symptomer, kræftcelleprøvetagninger, under operationer og i forløb med kemoterapi. Hybriderne udtrykker frygt og håb i en forandret verden, og forbinder sig samtidig med distancerende, verificerende og forklarende fortolkninger.

Hensigten med dette indledende afsnit har været at vise, at kræftoverlevernes trospraksis ikke begynder i isolerbare forestillinger, som man kan udskille som særlige hverdagsteologiske dogmer ligesom i spørgeskemaet. Kræftoverlevernes trospraksis er fra først til sidst vævet ind i tanker om deres egen død, i erfaringer af lidelser og smerter, i frygt for tab af førlighed, i ønsker for deres liv og håb om overlevelse.

8.3.2. Vidnesbyrd

Hvordan kræftoverlevernes forandrede livssituation forbinder sig med deres tale *om* Gud som assertive talehandlinger, vil jeg nu forsøge at vise. Karakteristisk for de assertive handlinger om tro, som kommer til udtryk hos kræftoverleverne gennem spørgeskemaudsagn, interview og andre kommunikative handlinger, er, at deres tale om Gud konstant konfronteres med en implicit regel om at dømme Guds eksistens som sand eller falsk. Der er i en vis forstand tale om at kræftoverlevernes handlinger udspilles

som vidnebyrd: aktørerne vidner om Gud.¹⁷⁸ Interviewudtræk af assertive handlinger forbinder jeg her primært med besvarelser på spørgeskemaudsagn, som i de fleste tilfælde indgår i Kapitel 6.

I spørgeskemaet har Cathrine svaret, at hun kommer fra et hjem med, hvad hun afkrydser som ”ikke-troende” forældre.¹⁷⁹ Hun er døbt og konfirmeret og går i kirke et par gange om året, til jul og ved andre højtider, men er ikke selv medlem af folkekirken. Et blik gennem spørgeskemasvarene giver indtryk af en stor del ”ved ikke”-svar i forhold til gudstro og af, at hun sjældent beder, mediterer eller har haft oplevelser, som hun forbinder med Gud. At hun selv er klar over dette forhold, kommenterer hun bagest i spørgeskemaets åbne besvarelse, hvor hun skriver:

Ud fra mine svar kunne det se ud, som om jeg bruger mindre tid på åndelige ting, end jeg måske i virkeligheden gør. Jeg tænker meget over det, selv om det ikke ”kvalificerer” [*Cathrines citationstegn*] sig som bøn, meditation eller kirkebesøg. Jeg kan også godt lide at tale om det – men finder sjældent en egnet samtalepartner.

Cathrine løfter her sløret for, at hendes trospraksis for så vidt fylder mere og er mere præsente, end hvad vi måtte forstå ud fra hendes spørgeskemabesvarelse. Hendes fortolkningsdeklaration om sygdomssituationen som ”en metamorfose” udfolder hun, idet hun forbinder forløbet med en metafysisk forklaring:

Jeg kom faktisk til at tænke på noget i dag, da jeg sådan prøvede at ride sygdomsforløbet op i mit hoved, fordi jeg vidste, vi skulle snakke sammen. Jamen, der er hele tiden ting, der slår mig – indsigter. Da kom jeg til at tænke på det forløb, som jeg fortalte dig om med kræft. [Jeg tænkte] livets begyndelse startede med et

¹⁷⁸ I stedet for Tilleys term ”prædiken” anvender jeg termen ”vidnesbyrd”, idet jeg er inspireret af filosofen Paul Ricoeurs termer *witness* og *testimony*. I en samtale med historikeren og essayisten Sorin Antohi i 2003 udtaler Ricoeur: ”I would say that the historian is pursuing a kind of permanent testimony. True testimony is oral. It is therefore a living voice. Once it is written, and only then, it becomes a document. And at this moment it becomes part of an archive. But the very fact of the archive constitutes a neutralization of the living voice, which lines up voluntary testimonies, themselves given from presence to presence. I testify in front of someone and for something. There is this triangular relation in testimony: I testify in front of someone about something, an event that I claim to have witnessed. There is therefore a presumption of credibility for the voice that bears witness. But this credibility itself can always be submitted to criticism. One can say that the witness is a false witness, a liar or an impostor. In this sense, history truly begins only with the confrontation with and between testimonies and, in particular, with testimonies that were reduced to silence by archivization” (Ricoeur 2005: 12).

¹⁷⁹ Dette spørgeskemaudsagn er ikke medtaget i den kvantitative analyse, idet mange deltagere ikke havde svaret konsistent på udsagnene (for udsagnets ordlyd, se Bilag B.1.).

lynnedslag i en suppe af proteinfyldt vand, og på den måde kan man sige, at hver gang der er sket en ændring i mit liv, så er det sket ved et lynnedslag, som har medført en metamorfose, som på en eller anden måde har skabt orden ud af kaos, og hvis man endelig skal blive religiøs, hvad jeg egentlig ikke er, så har det i mange år været min overbevisning, at den impuls vi har – vi har alle sammen i os et eller andet instinkt, der gør, at vi søger at skabe orden ud af kaos, / og det er på et eller andet niveau et forsøg på at gøre Gud kunsten efter, at skabe en verden ud af ingenting. Mytologien begynder også med kaos, så kommer guderne og ordner det på en eller anden måde. / Det er også det sjove ved Bibelen, det er, hvis vi ser på evolutionen og den rækkefølge, tingene bliver til ved – det er den rækkefølge, de bliver til ved i Bibelen. Først kom lyset, *Big Bang*, og så kom himmel og hav. Så er der vand og luft. Ja, det er lidt sjovt, synes jeg. / Orden ud af kaos er et gen, vi har i os, eller hvad man vil kalde det, men i virkeligheden så kan man bruge mange ting til at få den orden ud af kaos. Jeg bruger sommetider tarot-kort, og det er ikke, fordi jeg tror, der er noget specielt mystisk i det, men det er et redskab til at samle tanker om nogle bestemte emner.

Cathrine sammenkobler naturvidenskabens teori om universets tilblivelse med Guds skaberkraft og Bibelens skabelsesberetning. Den orden, som Gud (eller guderne) skaber, gennemspilles på den ene eller anden måde i alle tilværelsens forhold – i forhold til kræftsygdom såvel som i de tarot-kort, hun lægger. Den metafysiske proklamation udspiller sig med et forkyndelsesagtigt præg. Cathrines skabelsesberetning og den klarhed, som den formuleres med, overrasker i forhold til de spørgeskemasvar, som jeg havde gransket forinden vores møde – også på trods af hendes åbne kommentar i skemaet. I spørgeskemaet har hun svaret, at hun ”tror at gud er kærlighed”, men ”ikke ved”, om hun ”tror, at gud har skabt universet” eller om hun er ”et kristent menneske”. At det er selve termen ”Gud”, som udløser Cathrines ambivalens og tvivl fortæller hun om på følgende måde:

Jeg har hele mit liv været søgende på et eller andet niveau. Det startede kort tid efter, at jeg blev konfirmeret. Så holdt jeg op med at tro på det, som jeg var blevet konfirmeret for. [*Cathrine ler.*] Pludselig slog det mig, at den gud, som jeg gik og sagde, at jeg troede på, han forlangte, at man skulle tro på ham for at man kunne komme i himmelen, og så tænkte jeg, det er da mange, som aldrig har haft chancen for at tro på en gud, og skulle de så af den grund fordømmes til evig fortabelse? Det kunne jeg simpelthen ikke forlige mig med. Så spurgte jeg min lokale præst. Jeg regnede med, at når vi havde haft den samtale, så ville alting være på plads. Det var det bare ikke, for han kunne sgu ikke svare. / Det han sagde til mig var: ”Ja, det er faktisk et af de store spørgsmål, som mange af os bakser med” – og det havde jeg sgu ikke regnet med, at han ville sige, vel? Han skal sgu da vide, han skal ikke bakse! Jeg har stadigvæk den mening, at det ikke var Gud, som skabte os i hans billede, det var os, der skabte ham i vores, tror jeg, fordi vi har simpelthen udstyret ham med alt det bedste og det værste, der findes i mennesket, det har Gud. Han er både kærlig og omsorgsfuld, og han er hævngherrig og smålig ad helvede til, synes jeg. Altså at han kan finde på at indgå et væddemål med djæveln om, at han kan få Job til at vende sig fra ham, det synes jeg simpelthen ... og så pine og plage ham og få ham ind i et skide væddemål med Satan, det kan jeg ikke tilgive ham. / Og jeg har

aldrig kunnet forstå, at man kan ophøje hans krigsliderlighed til noget helligt. At han leder det jødiske folk ind i et område, der allerede er befolket med mennesker og siger, at det skal være jeres, *go for it*. Det kan jeg heller ikke tilgive ham. Han må da vide, hvor der var et sted, hvor der ikke var nogen mennesker, så kunne han have givet dem det. / Den gud, den giver ikke mening for mig – ikke den form for gud.

Trods Cathrines tidligere forvandlingsteoretiske proklamation, kommer tvivlsspørgsmålet om Gud frem, idet hun henter de gudsforestillinger frem, som hun selv har forkastet. I forhold til disse forestillinger vender hun nu forholdet om: det er mennesket, der har skabt denne form for gud i sit billede. Kanoniske bibelskrifter, som en implicit, autoritativ institutionel stemme, fremhæver selv, ifølge Cathrine, den fejlfortolkning af Gud, som hun taler om. Cathrines assertive talehandlinger udfolder sig følgelig i hybrid-former, der sammenkobler assertive handlinger med en række ekspressive ytringer, som ”det tilgiver jeg ikke” – ytringer, hvori der ligger en implicit tiltale. Heri udspiller Cathrines trospraksis sig således gennem prædikende forklaringer på den ene side og gennem vrede, klager og revselse som bekræftende attituder på den anden. Den ekspressive styrke bevirker, at de kommunikative handlinger har flere modtagere, som samtidig rummer en tale om Gud og en tale til Gud.

Hos andre kræftoverlevende optræder Guds stemme midt i deres assertive prædiken om, hvad eller hvem Gud er. Sådan er det for Björk, 40 år og single-mor, som er blevet diagnosticeret med brystkræft to år tidligere.

Der behøver jo ikke være en forklaring på, hvorfor jeg har fået kræft / – det er jo bare en lille procentdel, hvor der er en forklaring på det. Vi ved ikke, om det er forudbestemt; jeg tror ikke altid, at du har indflydelse på det selv i hvert fald. Men det kan godt være, at der er noget, der siger, at jeg skal gå det igennem, så ér det bare sådan: dét har jeg fået, dét må jeg leve med, dét må jeg få det bedst mulige ud af. Hvorfor jeg er her, tænker og har det på den måde, det må Gud have bestemt ... det må der være én som har bestemt. / Jeg er helt sikker på, at der er noget, men hvad det er, ved jeg ikke. / Jeg har altid haft en fornemmelse af en åndelig verden eller et eller andet / Ånden er også i min aura eller bag ved mig eller noget – og den beskytter mig, og måske viser vej. Hvis jeg tænker, at ”jeg skal gøre det her”, så [siger ånden]: ”Det er måske bedre, at du gør en anden ting” – eller ånden kan gennem tanken måske sige: ”Jamen, der er også en anden mulighed”. Eller man møder hinanden ude på gaden [hvorigennem ånden siger] ”Men hvorfor gør du det” på den måde. / Det er én, som er stærkere end mig, én som styrer ... det kan være Gud ... det kan være også nogle andre væsener ... jeg vil ikke sige, at Gud er et væsen ...

Björk sammenkobler meningen med sin kræftsygdom med sit forhold til Gud. Björk vidner, at Gud kan være en ånd eller andre væsener. Beskrivelsen forbinder sig med en østlig inspireret term om aura, som melder sig i et glimt – ligesom Cathrines esoteriske element om tarot-kort. Ånden, fortæller Björk, kan tale til hende bl.a. som en stemme udefra og samtidig en stemme indeni i form af tanker. Det er en stemme, som både

kan komme ud af intet og gennem samtaler med andre. Guds stemme kommer til udtryk både som åbne spørgsmål i form af ”hvorfør gør du det?” og ”der er også en anden mulighed” – hvor begge sætninger, i kraft af ytringen ”Det er måske bedre at du gør en anden ting”, antyder samtidig at rumme en direktiv styrke, der indebærer meningen ”gør det andet”. Når Björk tiltales i sine tanker, så resulterer det i en forandret forståelse af situationen. Der er i den forstand tale om direktiver og hypotetiske deklarativer, når ånden taler med Björk. At trospraksis her viser sig i form af hybrider, forbinder sig således med Björks spørgeskematilkendegivelse om, at hun tror på Gud, som hun kan tale med. For Björk giver samtalen med Gud mulighed for og mod til at handle anderledes. I spørgeskemaet har hun ligeledes svaret bekræftende på udsagnet om Kristustro, hvilket kommer til udtryk i hendes forestillinger om Gud:

Der er altid et kors eller Jesus eller billede af nogle engle eller noget over – det har min datter også – en ting jeg har fra min mor – og som min mor altid har haft – det betyder tro, og det betyder Jesus – jeg har det inde i soveværelset – det betyder fred og ro og som en, der vogter én og passer på én, når jeg skal sove. / Sådan er det også med at bære det – så betyder det, at man tror, synes jeg.

Hos Björk bliver det i interviewet tydeligt, at korset i soveværelset har betydning i forhold til kræftsygdommen, idet det ikke mindst er om aftenen, at tankerne om sygdommens videre forløb eller tilbagevenden melder sig.

Kun få af informanterne, som i spørgeskemaet har svaret ”ja” til at tro på Kristus, italesætter ”Jesus” og ”Kristus” i interviewet som Björk. Flere ytrer dog alligevel, at de tror på kristendommens budskaber, og fortæller om, på hvilke måder de forbinder sig med at være kristne. Hvor Björk i en vis forstand placerer tilfældighederne i Guds varetægt ved også at kalde dem skæbne, lader Jenny forstå, at hun lægger afstand til tanken om sygdommen som en straf og dermed til, at hun selv skulle være et ringere menneske i Guds øjne. Hun søger heller ikke forklaringer på kræften hos hverken Gud eller sig selv. Hun forklarer sit trosforhold på følgende måde:

Jeg er kristen på den måde, at det er den rigtige grundtanke for mig i forhold til, hvordan vi er over for hinanden og hvordan vi skal behandle hinanden. Der synes jeg, at kristendommen er den tro, der giver plads til, at vi er dem, vi er. Vi er gode nok, som dem vi er, også selv om vi nogle gange gør dårlige ting, så bliver vi tilgivet. Der er plads og rummelighed til os alle sammen. Vi er lige smukke, lige dygtige, altså vi har en plads alle sammen. Man er ikke tættere på Gud, fordi man er hvid eller sort. Sådan har det hele tiden hængt sammen for mig. Og jeg føler mig heller ikke længere fra det, selv om jeg er syg eller rask. Det er netop et sted, hvor jeg kan få lov at være, selv om jeg ikke er super; så jeg tænker ikke på sygdommen som en straf. Jeg tænker på, at det er noget, som er sket, som en tilfældighed, at det er havnet hos mig. Men jeg finder kræfterne i, at under alle omstændigheder så er jeg

stadigvæk lige god. Og det er grundtanken i kristendommen, der hjælper mig til at tro på det: jeg er jo lige så god veninde, god mor, god Jenny med et bryst, som jeg var med to. Det er det indeni, som betyder noget.

Ligesom hos Björk toner der midt i Jennys egne redegørelser en dobbelt tiltale frem i sætningen ”jeg er jo ligeså god veninde, god mor, god Jenny med et bryst, som jeg var med to”, som på en og samme tid er Jennys og troens stemme. Jenny gentager gennem forskellige varierede fortællinger i interviewet, at hun finder kræfterne til at være og bevare sig selv, som den Jenny, hun er, gennem ”den kristne grundtanke”, som fortæller hende, at hun er lige elskelig. Hendes måde at tro på giver hende kræfter til livet med og på trods af kræftsygdom.

Jenny knytter således kristendom sammen med og som uadskillelig fra kærlighedshandlinger. At en del af informanterne gør det, sådan som det også viser sig i spørgeskemaundersøgelsen, kommer til udtryk på forskellige måder i de følgende fortællingsspor. Hos nogen sker det gennem en fremhævelse af kristendommen som bevægelig, som det, der er meningsgivende, der samtidig udtrykkes gennem en afstandtagen til fundamentalisme – sådan som det sker hos den leukæmiramte 27-årige lærerstuderende Anna:

Jeg bryder jeg mig ikke om, når folk tager nogle skrifter og bliver fuldstændige låst fast på de skrifter, som er skrevet for mange tusinde år siden. Det er meget komplekst, synes jeg, hvordan jeg har det med det. Fordi noget i mig vil måske gerne hengive mig lidt til det, men så har jeg alligevel den her skepsis i min tro som siger, at ”hvad er nu det?” og ”kan det være rigtigt?”; men sådan noget som kristendommen og næstekærlighed, det synes jeg er enormt smukt, og hvis man kan leve efter det. Det er måske det, at man plukker nogle ting ud, som man føler kan passe på én. Det har jeg tænkt rigtig meget på – at det tror jeg, at man gør. Man tænker: ”hvorfor skulle jeg blive syg?” og ”hvad er meningen med det?”

I de spørgsmål, Anna stiller, viser hendes påpegning af kærlighedstemaet sig at være det, som hun kan plukke ud af kristendommen og som passer på det, hun tror på i forhold til at give kræftsygdommen mening. Hun fortæller, at hun var vred på Gud, da hun svarede på spørgeskemaet, og derfor besvarede det med en del ”ved ikke”-svar, da hun skulle be- eller afkræfte sin gudstro gennem de assertive udsagn.

En stor del ja-svar i spørgeskemaet gør sig til gengæld gældende for den unge redaktør Elisabeth, som med endnu større styrke end Anna betoner en fortolkning af Gud som kærlighed, idet hun forstår sin egen afstandtagen til en bestemt form for kristendom som afgørende for sin egen selvforståelse i forhold til sin konkrete sygdomssituation. Indtil for nylig har hun været plaget af voldsomme smerter i forbindelse med sin behandling for underlivskræft, som sandsynligvis har kostet hendes fertilitet. Elisabeth er opvokset i et katolsk hjem, men betragter ikke sig selv som katolik:

Jeg tror på Gud – det gør jeg, selv om jeg ikke går i kirke hver søndag. / Min mor ser meget på sådan noget med straf, Guds straf og sådan noget. Og jeg har sagt til hende, at det er hendes Gud, min Gud straffer ikke. Hun tror, sygdommen er en straf, fordi jeg har levet måske et andet liv, end hun synes – ja, sådan noget med at jeg ikke er blevet gift, og at jeg har boet sammen med en mand, men aldrig gift. / Jeg bliver stiktosset over, at hun prøver at sige, at nu bliver jeg straffet, fordi jeg har levet det liv, som jeg har levet. Jeg kan ikke bruge det til noget, og jeg synes, at det er noget mærkelig noget at sige. Det er volapyk for mig. Men det er hendes måde at forstå, hvad der er sket. / Men der siger jeg: ”Sådan er min Gud ikke”. Min Gud, det er en Gud som tilgiver, så hvilket liv jeg har levet og sådan noget, så vil jeg altid blive tilgivet for det. / [Min Gud] det er én, som hjælper og tilgiver. Jeg kalder det også nogle gange kærlighedsgud, fordi jeg synes Gud er sådan én, som sørger for, at man får et godt liv og kærlighed. Det er ikke sådan én, som straffer.

Elisabeths gudsbegreb beskriver og forklarer med stor styrke, hvordan hendes Gud er. De assertive talehandlinger udspiller sig dog ikke rent, men tenderer til hybrider af assertiver og deklarativer, idet Elisabeths tro på, at Gud er kærlighed og tilgivelse netop i kraft af at denne tale, som hun gentager for sig selv, vedblivende ændrer den måde, som hun forstår sin sygdom på.

Elisabeth er ikke den eneste, som lægger afstand til sin ophavstro. En mandlig informant har helt vendt en indremissionsk tro ryggen, og betragter sig selv som ateist. Også Søren, der erklærer sig som ateist, stiller sine overbevisninger i kontrast til den tro, som han finder hos nogle af sine venner og bekendte:

Forklaringen på, hvad det [guddommelige] kunne have været i min barnetro, kan jeg ikke længere kapere i voksentilværelsen, og det, erkender jeg, er, set med min katolske vens øjne, en sørgelig fejl i systemet. Men sådan er det.

Søren forstår som voksen sin barndoms gudstro, der udspillede sig gennem et hav af samtaler mellem forskellige gudsfigurer, som fantastiske forklaringer på tilværelsens mysterier, lunefuldhed, utryghed og ulykkelige forhold – men som ikke længere kan tilbyde plausible forklaringer.

Hvor blandt andre Cathrine, Björk, Elisabeth og Søren synes at have mange ord til rådighed i deres trosforklaringer og sammenkædninger af forholdet mellem kræftsygdom og tro, udtrykker Xenia helt anderledes overvejelser omkring dette forhold. Xenia er 35 år, psykolog, bor alene og er nu erklæret helbredt for brystkræft. I spørgeskemaet betegner hun sig selv som eksempelvis et kristent menneske, der tror på en gud, som er kærlig, tilgivende og kender til hendes lidelse og smerte; hun ved ikke, om hun tror på Kristus; kirkegang finder sted et par eller få gange om året. Xenia forklarer ”det med Gud” som

[...] ja, som noget smukt eller noget – men det er jo ekstremt uhåndgribeligt – det er slet ikke noget, jeg har særlig mange ord for ... jeg er jo slet ikke religiøst opdraget eller noget ... at få en ordbog ... nogle gange kan jeg føle, at det er ordfattigt for mig. / Jeg havde så få ord for det, og det er slet ikke nogen termer, man bruger inden for psykologien. Der er heller ikke så mange ord, man kan bruge derfra, synes jeg. Jeg har i hvert fald tænkt flere gange, at dér synes jeg egentlig, at psykologien var kommet til kort i forhold til at tale om den der tilstand, som jeg oplever eller den der følelse. Så jeg startede med at gå hos en eksistentiel psykolog, og det kan selvfølgelig også være meget godt, men jeg mangler stadigvæk at finde ud af, hvad det her er for noget. / Jeg er i hvert fald søgende efter et eller andet, og så tænker jeg, at så må jeg starte der. / [...] at tale med nogen, som gider tale om tro og gider tale om religiøsitet. Mange melder pas ret hurtigt; de har ikke rigtig begreber og ord for det. Jeg taler med dem om nogle af mine oplevelser, men det er ikke sådan, at vi får en længere dialogsnak ud af det. / Det er særligt i de der perioder, når det handler om liv og død – da min moster døde af brystkræft, og der hvor jeg lige selv fik diagnosen, og når jeg skal til kontrol ... dér hvor man kan sige, at alting bare ligger ud i det åbne. Dér føler jeg mig meget tæt på livet – det hele bliver skærpet – det er en meget speciel tilstand. Alt det, der støjer, det bliver skåret fra ... helt ind til benet, og så kan jeg føle mig meget til stede og levende. / Det selv at gå ind i kirken og tænde et lys og bare sidde, ja, det er kommet meget mere, efter at jeg er blevet syg. / Jeg har gjort det, hvis jeg har været i sådan nogle angstprægede situationer. / Det har ikke noget med salmerne at gøre eller gudstjeneste. Det er bare, hvor Gud er. / Jeg tror, det er lidt ligesom, når jeg laver meditation, at jeg laver et rum for mig selv, hvor jeg bare er tilstede lige her og nu. Jeg kan også have nogle steder at gå hen, dér hvor jeg er opvokset – steder i naturen, som giver en eller anden form for grounding eller ”nu ved jeg egentlig godt, hvad jeg gør med det eller det” / – det giver ro. Det er sådan en meget her og nu tilstand, hvor alle sådan dagligdags ting bliver meget ligegyldige – det bliver helt fejlet væk og gør det rart at være i det øjeblik.

Xenias mangel på ord betyder, at overvejelser og overbevisninger om, hvem Gud er, synes umiddelbart at begrænse sig til en sætning: ”[Kirken] er bare, hvor Gud er.” Ikke desto mindre rummer store dele af interviewet hendes overvejelser, der udfolder sig gennem spørgsmål om, hvad tro egentlig er og hvordan hun kan finde ud af og forstå mere om disse trosemner. For Xenia er det gennem stilheden og roen, at gudsrelationen viser sig med størst styrke. På lignende måder udtrykker flere informanter erklæringer, som – her med Jennys ord – kan lyde: ”Kirken er der, hvor man ikke skal forklare sig. Det er et fristed, og det er et fristed bare at vide, at det eksisterer. Det er en stor trøst for mig. Det *betyder* noget for mig.”

Det er få, der som Xenia italesætter direkte, at de mangler ord om Gud. Ligesom Xenia udtrykker den 58-årige John – som har været igennem et årelangt forløb med tyktarmskræft, der stadig ikke er afsluttet – et positivt forhold til kirken samtidig med at naturen er stedet, hvor ”de store kræfter” er at finde. John markerer i spørgeskemaet, at han ”tror på en gud som en åndelig kraft”, men ”ved ikke” om han ”tror på en gud”. Hvor Xenia søger et stille rum, holder John af kirkemusikken: ”Jeg kan da sagtens få de små nakkehår til at rejse sig i kirken, når orglet banker derudad og koret, ja, så

jeg skråler med i vilden sky – det er dejligt, når jeg kan gemme mig i mængden, så er jeg helt vild med at synge.” Ligesom af en del af de andre deltagere bliver kirken her italesat gennem erindringer fra konfirmation, dåbshandlinger, bryllupper og bisættelser, der blander sig med bibelhistorier, som informanterne har hørt i bl.a. skoleundervisning. Den 50-årige Dan, som er blevet helbredt for tarmkræft, udtrykker disse forbindelser med kristendom på en måde, som er genkendelig fra mange andre kræftoverlevende gennem et hav af (anderledes) formuleringsvariationer:

Jeg har altid godt kunnet lide religion og historie i skolen – det var spændende – gode historier – og fantastiske – de der Paulus og hvad fanden de hedder alle de der disciple og datidens filosoffer, der har nedskrevet nogle tanker, vi andre skal leve efter.

Om Dan ”tror på en gud” ved han ifølge spørgeskemaet ikke. Som hos Xenia sameksisterer talen om kirken i interviewene ikke sjældent med erfaringer af gudstro eller noget guddommeligt, der kommer til udtryk i forhold til landskaber, skove, marker – som en kræftoverlever formulerer det: ”Da jeg fik kemo, lå jeg bare i haven; en dejlig følelse med alle de skyer, der glider rundt, og pludselig, så var det nogle andre skyer. Midt i helvedet, så var der ro.” John formulerer det på følgende måde: ”At søge de der afstressende, lidt barske steder, hvor man ikke bestemmer alt selv – dér er noget andet, som også bestemmer. Det er egentlig det, som jeg føler nu i forhold til det, man vel kalder tro eller religion. Det er der, det ligger.” Lange passager af interviewet rummer en vedvarende kredsen om naturen: ture til Grønland, samvær med hans hustru i fjeldet, at passe på jorden og ”svæve over sin biodynamiske køkkenhave”, ”mærke regnen”, ”se de små grønne spirer gro” og ”gå ude i skoven i januar måned, når det er tørt, med lidt sne”. Inden John skulle reopereres, bare ”gik og gik” han for at udholde uro og angst. Til trods for, at han selv i interviewet sammenkobler trospraksis og natur, kommer det – som hos en del andre informanter – ingenlunde til udtryk i spørgeskemaet, hvor John ligefrem svarer, at han ”aldrig” ”søger gud i naturen”. Dette forhold gælder i lignende grad for den 60-årige politikommisær Paul, som netop har fået konstateret et tilbagefald af tyktarmskræft:

Én lille celle i ens krop deler sig forkert – hvorfor ved man jo ikke. / ... [Trods kemo-kurerne] kan jeg begejstres over små ting, ting, som jeg læser; ting, jeg går og finder i naturen – en novemberdag som i dag, da er det ikke det grå og triste, jeg ser, nej, det er den der mangfoldighed, der stadigvæk er, hvor det er der, som Gud har skabt for os. Det er der alt sammen som små vidundere, som man kan gå og glæde sig over. De brune blade, der ligger på jorden, alt er i forfald, men det er jo også smukt, det forfald... på den måde.

Trods Pauls interviewproklamationer af sin forståelse af sammenhængen mellem Gud og natur som forholdet mellem skabelse og tilintetgørelse, sker det – ifølge spørgeskemaet – kun ”sjældent”, at han ”søger gud i naturen”.

Som det fremgår af ovenstående sammenkoblinger mellem interviewudtræk fra informanterne og deres spørgeskemaudsagn synes forholdet at være præget af enorme diskrepanser. Når Paul erfarer Gud i naturen, tænker han ikke bogstaveligt, at han ”altid” går ud og ”søger gud i naturen”. Når Cathrine, Anna og John markerer, at de ”ikke ved” om de ”tror på en gud”, passer det på deres verden i den forstand, at den Gud, som skal verificeres i spørgeskemaet, måske er ensbetydende med et begreb om Gud, som de ikke kan bekræfte. Omvendt kan Xenia svare bekræftende til de fleste spørgeskemaudsagn om Gud, idet hun netop efterspørger ”begreber om Gud”. Spørgeskemaudsagnene implicerer udlukkende verificerende udsagn, som indebærer et distanceret tredjepersonsperspektiv bag det umiddelbare førstepersonsperspektiv. Spørgeskemaudsagnene passer på verden i én helt bestemt forstand, nemlig i forhold til ét for kræftoverleverne forudsat gudsbegreb, som de følgelig enten lægger afstand til eller selv tillægger egenskaber, som passer på deres egne forestillinger. Alle svarer i den forstand på ”det samme” (Wittgenstein [1953] 2001: 26; påpeget af Tsohatzidis 2007: 249-251), hvor gudstro af- eller bekræftes som sand eller falsk.

Et karakteristisk træk for de assertiver, som kommer til udtryk hos overleverne, er, at der langt hen ad vejen er tale om et slags frigørelses- eller frihedsprojekt fra en, for informanterne, gammel og stivnet kristendomsopfattelse. Frigørelsesprojektet retter sig mod – og med – Gud selv, og mod et publikum i skikkelse af interviewer, præster, forældre, pårørende og ikke mindst ”kristendommen” og ”kirken”, der vil fastholde fortælleren i en stivnet, ukærlig og begrænset kristendom. Det er ikke altid, at der sættes nye trosbilleder for, hvad eller hvem Gud er. Forskellen mellem de talehandlinger, som kommer til udtryk hos informanter, der i spørgeskemaet betegner sig selv som troende, og dem, der ikke gør, er, at de førstnævntes assertive talehandlinger hybridiserer, idet deres trospraksis ikke kan begrænses til forklaringer, mens (nogle af) de sidstnævnte, som eksempelvis Søren, forbliver i de forklarende termer. For de kræftoverleverne, der karakteriserer sig selv som kristne, udtrykker deres assertive trospraksis temaer som fx Gud som kærlighed og mulighed, som ikke begrænser sig til en fastlagt tro, men lader tro komme til udtryk i frihed på flere måder. I kraft af det distancerende forhold, står de assertive trosyttringer ”i sig selv” uden artikuleringer af den uvished, angst, forvirring og smerte, der er forbundet med cancerrejsen i relation til diagnose, behandling og tiden efter – dvs. uden de artikuleringer, som indledte min SAT-analyse.

8.3.3. Bøn

Hvor assertive handlinger udtrykker konstateringer og forklaringer om kræftoverlevernes trospraksis, ytrer direktive talehandlinger et forudsat forhold – men ikke som udgangspunkt én forudsat bestemt tro – mellem afsender og adressat, hvor afsenderen har et håb om, at adressaten vil følge direktivet således, at verden bliver, som afsenderen ønsker den. Allerede de assertive talehandlinger åbnede for, hvordan direkte tiltaler i form af et ”du” viser sig i kræftoverlevernes trospraksis. De følgende informanter bekræfter de assertive spørgeskemaudsagn om, at de ”tror på en gud, som de kan tale med”, og at de ”indimellem” eller ”ofte” ”beder en bøn”. De udfolder derfor – delvist – de signifikante forhold i den epidemiologiske analyse, som viste, at de, som tror på en gud, som de kan tale med, havde signifikant højere niveauer af både anspændthed-ængstelse og livsenergilivlighed og samtidig mere kampånd sammenlignet med deltagere, som ikke troede på en gud, som de kunne tale med (se Tabel 7.3.).

Elisabeth italesætter, at bønshandlinger, som tidligere ikke blev accentuerede, udfolder sig i hendes sygdomsforløb.

Da jeg skulle igennem alle de prøver og have konstateret, hvor meget det havde spredt sig og det ene og andet, da begyndte jeg faktisk at bede. Jeg beder normalt aldrig; jeg tror på Gud, men jeg beder ikke. Men dér begyndte jeg nogle gange at bede om aftenen, når jeg skulle til at falde i søvn, og hvor jeg skulle have svaret på et eller andet næste dag. Så bad jeg lige en bøn for at håbe på, at det var et godt resultat eller at operationen gik godt. Det plejer jeg aldrig at gøre. Man bliver lidt mere religiøs, når man er i sådan en krise, tror jeg. Altså, så skal man lige have lidt ekstra hjælp. / Jeg bad ”Fadervor, du som er” og håbede på, at det var et godt resultat dagen efter. Jeg beder altid bare Fadervor, altså. Så jeg beder ikke om noget specielt. / Så jeg tror på, at Gud hjælper mig og er til stede, hvis man har brug for Gud. Så jeg tænkte, at ”nu har jeg brug for noget hjælp” – det [mit liv] var ikke noget, som jeg havde kontrol over mere, så jeg måtte bede om, at Gud på en eller anden måde måtte hjælpe mig – at det ikke var så slemt med min sygdom og sådan noget. Jeg ved så ikke, hvor meget hjælp, jeg har fået, men, altså, jeg har da fået noget hjælp, synes jeg, fordi det tænker jeg også på, det kunne have været meget værre – jeg synes stadigvæk, at jeg har været heldig.

Bønshandlingen udfolder sig i kraft af den ængstelse, som Elisabeth oplever under sygdomsforløbet. Hos Elisabeth tiltales Gud gennem Jesu bøn, som oversætter hendes råb om, at sygdommen må stoppes og helbredes.

At færdigudformede bønner tages i brug før, under og efter behandling for kræft, fortæller flere af informanterne. Sådan er det også for Benny, som sidder i sin dagligstue og vifter med et print af en bøn af den franske videnskabsmand og filosof Blaise Pascal (1623-1662), som den lokale præst har sendt ham på hans cancerrejse:

Den lå i min skuffe derinde på hospitalet, hvor jeg tog den frem flere gange. Den er meget rammende, synes jeg nemlig, ikke?! – Jeg kender ikke Pascal, men han siger her [*Benny læser højt*]: ”Jeg beder dig Gud, ikke om sundhed, ikke om sygdom, ikke om liv, ikke om død. Men det jeg beder dig om, at du vil råde over min sundhed og over min sygdom og liv og død til din ære, til din frelse. Du alene ved, hvad der tjener mig bedst. Amen.” / Den satte nogle ting på plads hos mig. / Præsten sendte også en keltisk velsignelse [*Benny læser højt*]: ”Må Kristus være foran dig og vise dig vejen. Må Kristus være ved siden af dig og ledsage dig. Må Kristus være bagved dig og beskærme din ryg. Må Kristus være neden under dig og holde dig oppe, når du falder, må Kristus være inde i dig og fylde dig med sin ånd. Må Kristus være omkring dig og bevare dig fra alt ondt. Må Kristus være over dig. Amen.” Det var virkelig rammende.

For Benny er der tale om en slags dobbelt direktiv; dvs. at bønne for det første udtrykker et gudsforhold, hvor Benny beder Gud om at tage vare på hele hans liv, og for det andet udtrykker en praksis, hvor kirken som autoritet er medafsender af bønne til adressaten. At bønne udfolder sig som en direktiv-deklarativ handling afslører den efterfølgende sætning, at ”ting sattes på plads for ham”; det angstfyldte ansvar for sin sygdomssituation, som Benny bar på, blev nu lagt over på Gud. Med velsignelsen er der tale om, at kirken som autoritet lader Guds stemme lyde gennem velsignelsen, som påkalder eller ligefrem vedholder sønnens nærvær. Også her kommer en direktiv-deklarativ gudstale til udtryk. Forud for disse hybrider gik Bennys egen befaling til Gud:

Da jeg fik konstateret, at jeg havde kræft, sad jeg ude i haven en aften. Min kone var gået i seng, og jeg kiggede op på skyerne. Så sagde jeg: ”Nej, du snupper mig ikke endnu, for jeg har sgu ikke tid til at komme op til dig nu, for jeg har masser af ting, som jeg skal udføre endnu. Så det gør du ikke.”

Bennys ordre til Gud udfolder sig samtidig som en kommissiv handling. Han tilbyder en slags aftale med Gud, som går på, at hvis han får lov til at leve, kan han nå at gøre de ting, som han endnu ikke har nået at udføre.

Hvor nogle af informanternes bønner gælder for fremtiden, handler andres bønner om hjælp til at håndtere deres situation her og nu. Den 37-årige Erica, som er gift og mor til tre hjemmeboende børn, fik kort tid efter sin helbredelse for brystkræft diagnosticeret en uhelbredelig hæmatologisk kræftform. Hun fortæller om et sumpet område ude i skoven, som hun indimellem opsøger alene:

Det er godt at have et sted, hvor man kan henvende sig, sådan lidt uforpligtende, når man er alene. / [...] det er vel min form for bøn. / Jeg beder ikke om helbredelse – det er ikke i den form, men jeg kan godt sådan en gang imellem sige: ”kunne det ikke være rart, hvis jeg fik lidt fred nu eller lidt fred inde i til at leve livet”, eller hvis jeg har haft meget uro ... altså ikke fred i forbindelse med at dø ... altså fred til lidt afklaring – få lidt hjælp til at få afklaret de her ting, så jeg sådan kunne blive lidt

gladere igen, hvis jeg har haft en periode, hvor jeg har været ked af det. / Det hjælper, synes jeg. Det er tit, når jeg er alene, når jeg græder, fordi sådan er det bare. Men så synes jeg ikke, at jeg er helt alene. Så synes jeg, at jeg kan føle, at én sammen med mig – en gud eller en engel eller... / Det er samtale, når der ikke er andre. Jeg forestiller mig, at der er nogen, der holder hånden over mig eller der kan se mig – som ved, at jeg er der, og at jeg er ked af det. Det er rart. / [Det er] en form for et nærvær, der er. / Jeg mener nok, at de tanker, jeg gør mig, er mine egne, så det er egentlig mest til trøst. / Jeg kan føle et løft ved, at der er en gud, der ser, at jeg er ked af det og at der er nogen, som ved det. Og at han forstår det, men jeg føler ikke, at han hjælper til, sådan på den måde. Men det er jo en hjælp for mig, at jeg har den forestilling, at der er nogen, som ser det og forstår det. Jeg ser det egentlig som én, der forstår mig helt. Og det kan så være en trøst, når man sidder der alene og er ked af det, ikke.

Hendes bøn om hjælp handler om at få ro og fred fra den uro og angst, der præger hendes uvisse situation. Hvor stor forvirring og lidelse, hun oplever indimellem, afsløres indirekte gennem præciseringen af, at hun (netop) ikke beder om at få fred fra sin sygdom. Direktivet udfolder hun umiddelbart før og efter gennem assertive forklaringer, som forsøger at udtrykke den form for samtale, der er tale om i forhold til hendes bøn. I disse bønshandlinger finder hun trøst, konkluderer hun. Dog er det ikke helt sikkert for hende, om det er Gud, som hun taler med, selv om adressaten er Gud; tankerne, mener hun, jo er hendes. Alligevel beder hun. Forestillingen om Gud er tilstrækkelig.

For nogle af kræftoverleverne er der tale om en hel hær af adressater. I forhold til Björks assertive trospraksis blev det allerede antydnet, at hendes samtalepartnere er flere. Relationaliteten kommer til udtryk i hendes bønshandlinger, idet det ene direktiv efter det andet folder sig ud:

Det tror jeg også på, at hvis man har det svært eller svære perioder, så kommer der noget, måske døde eller sjæle og hjælper én og stiller op og siger: "Nu skal du i gang med det her," eller et eller andet – det tror jeg på. Jeg tror, at der altid er én, som følger en og passer på en, og så kommer der måske nogle andre håb i forskellige situationer. Jeg tror også, at hvis jeg siger til en god ven eller et eller andet langt væk – enten i live eller de er døde: "Nu igen har jeg brug for støtte fra dig. Kan du ikke sende mig nogle positive tanker eller et eller andet?" – det hjælper også. Jeg har også sagt det til alle mine venner: "Alt hjælper, hvis I sender positive tanker eller beder for mig, det betyder noget. Det skal nok hjælpe – alt hvad der samles om at gøre for mig, lige meget om det er tanker eller bøn eller et eller andet – det hjælper – det er jeg sikker på. / Ånden og de døde, [...] de trækker i en – måske ikke lige direkte – men vejleder og siger: "Måske skulle du også gøre dét; der er en anden og bedre måde at gøre det på." Jeg bruger dem også, når jeg er bange eller har angst. Jeg tænker: "Kan I give mig styrke?" Bare det, at jeg tror på det, så bliver jeg stærkere. Min personlighed bliver stærkere, hvis jeg tror på noget og er sikker på, at jeg gennemfører det her, fordi jeg kan, og fordi jeg får hjælp fra ånder eller sådan noget.

Björk stiller spørgsmål og lytter til svarene gennem variationer af bønshandlinger, der udfolder sig som indre dialoger med "Ånden", "ånder", "sjæle" og levende såvel som døde mennesker. Samtidig udspiller disse stemmer sig som Guds stemme. I situationer med frygt og angst skiftevis beder hun dem om hjælp og styrke, og de trøster hende gennem vejledninger og råd. Hun konkluderer både først og sidst, at det giver hende håb og gør hende stærkere i forhold til at håndtere sin kræftsygdom. De direkte handlinger udfolder sig derigennem konstant som hybrider, idet de forbinder sig med deklarativer; en enkelt direktiv-deklarativ handling forbinder sig tilmed med et kommissiv, idet Björk forsikrer, at hvis *de* alle tænker på hende og sender hende positive tanker, så vil det få betydning for *hendes* fremtidige situation. I disse situationer er der tale om en slags forbøn.

Bønshandlinger, som virker i én situation, virker ikke nødvendigvis i andre. Jenny udtrykker, at hun ikke altid er blevet hørt. Hun har ligesom Björk flere adressater. Jenny fortæller bevæget om, hvordan hendes bøn kommer til udtryk – en bønsspraksis, hun har med sig fra barn, men som nu udspiller sig gennem detaljerige variationer i det grænseland, hun har betrådt:

Jeg er nok opvokset med en tro på, at der var nogen, som hjalp. Hvis alt glippede, så kunne der være noget helt "tredje", der kunne hjælpe... det kunne jeg i hvert fald prøve at bede om. / Det har altid været en del af mig, at jeg kunne finde på det – det er ikke hver aften, jeg beder, men hvis jeg sådan synes, at nu var der et eller andet, som jeg var ked af. Sådan har det været indtil det, der skete, at der lige kunne være en aften, hvor jeg bad om – eller måske flere aftener i træk, hvis det sådan var trængt op – så fandt jeg det frem, Fadervor, og hvor jeg fylder det ind, som jeg så gerne vil have, at han eller det skal hjælpe med. [Midt i sygdomsforløbet] havde jeg en periode, hvor jeg var trængt, mere end jeg nogensinde havde været, og hvor jeg slet ikke gjorde det. Jeg kunne tænke om aftenen: "Skulle du tage og... nej!" Men det gør jeg igen. /

I starten – altså fra den dag, hvor jeg får diagnosen at vide af lægen, og til, at jeg skal ind på sygehuset – da kan du tro, jeg har bedt om aftenen. Da har jeg helt sikkert sagt: "Vær med mig i morgen – pas rigtig godt på mig – jeg be'r om, at jeg får det bedste resultat. Vil du hjælpe mig. Jeg håber, du har hørt, hvad jeg har sagt. Pas på mig, jeg vil så gerne være her for mine piger" – eller et eller andet. Det har jeg helt sikkert sagt om aftenen. Og så netop det med virkelig at have gjort det, og så – dong! [Jenny banker sig selv på siden af hovedet.] Derefter har jeg helt sikkert ikke bedt. Så igen i en periode bad jeg igen, da jeg skulle have svar nr. 2, hvor jeg heller ikke var færdigopereret: "Godt, men hjælp mig så til i morgen. Nu må det være i orden. Nu er det i orden." Og – bang! – så var det stadigvæk ikke i orden. Der var en lang periode, hvor jeg tænkte på at gøre det, men hvor jeg tænkte: "Du kan ... [rende og hoppe] [Jenny mimer]! / Jeg tænkte: "Hvad ér det for noget – hvor skal jeg have det der henne – hvorfor skal det lige ramme mig – så kan jeg jo alligevel ikke regne med det dér." [Jenny peger opad.] Og alligevel så mangler jeg jo nok et eller andet igen ... / Men dét at jeg fik et smæk i hovedet tre gange – det var sådan et eller andet brud.

Så har jeg så bokset med at få det sat på plads derhen ad, at det netop er en tilfældighed, at det ramte mig, men at jeg skal tro på, at jeg ikke kan leve videre uden at tro på, at det bedste skal ske for mig. Så der er mange ”tro’er” på den tro, som jeg skulle finde ud af: Man har haft en tro på en veninde, man troede var vældig god – den smuttede. Troen på ens krop smuttede også. Troen på at noget større hjælp, når bare jeg er et godt menneske, den smuttede også i en periode. Men også at det godt kan komme ind over igen og blive tilgivet. / – Så det er ikke, fordi han [Gud] har villet bryde tilliden, men det skulle bare ske lidt. Det hang ikke nødvendigvis sammen med, at jeg ikke blev hørt, men det ikke kunne være anderledes. Det *ville* ind over – uanset hvor meget jeg sad sådan her [*Jenny folder hænderne intenst sammen*].

Så jeg kunne bede igen. Man bliver mere ydmyg i det; bønnerne bliver måske mindre konkret: ”Bare du hjælper mig med at stå så godt imod det her som muligt; bare du så hjælper mig med at være her, hvor det er allermest svært” – i stedet for det der meget konkrete med: ”Sørg for at jeg får et godt resultat i morgen.” Uanset hvad de kommer med, så kan det godt være, at jeg bliver ked af det. Men han holdt jo alligevel, at jeg sidder her i dag efter kræften, så man graduerer måske i en periode sine bønner. /

[...] Jeg gik faktisk lidt fra at bede til Gud til at bede til min [afdøde] far: ”Hvis du sidder et sted – et eller andet sted – så er det nu, at du skal være der for mig og passe på mig.” Det gjorde jeg i den periode, hvor jeg tænkte, at jeg ikke lige ville bede til Gud, men så kunne jeg bede til min far: ”Det er nu, jeg har brug for dig, bare vær ved mig og husk at holde øje. Det, du overhovedet står i din magt til at gøre, så gør det” – det med at hidkalde det bedste fra min far og ned i mig. Det er ikke, fordi jeg tror, han sidder og kan trykke på nogen tangenter, men de egenskaber, han havde, som kunne hjælpe mig – ved at bede om dem, så følte jeg, at det styrkede mig. Ja, det er noget mærkeligt noget.

Jenny udtrykker sine befalinger, ønsker og håb til Gud, som forsvinder og kommer igen, og beskriver, hvordan bønnerne – ligesom deres styrke og intensitet – udvælges og gradueres. Hun beder for sig selv og for sine døtre, idet ønskerne forbinder sig med betingelser: hvis Gud hjælper hende, har hun mulighed for at passe på sine børn. Det er bønshandlerne, som afføder de assertive konklusioner om Gud, som Jenny gør sig undervejs, og gang på gang kommer hun i tvivl om sin tro. Bønshandlernes adressat er først og fremmest Gud, som hun også betegner som ”noget tredje”; men hun retter også direktiver til sin afdøde far, og væver dem sammen med en kommissiv handling: Hvis *han* overhovedet kan høre hende, vil han helt sikkert hjælpe. For Jenny udmunder følelsen af mange afvisninger i at hun afgør, at hendes bøn ikke afhænger af, hvorvidt Gud er sand eller ej.

Fælles for alle disse ytringer er, at forholdet mellem afsender og modtager etableres uafhængigt af om modtageres eksistens bekræftes eller ej. Bønnerne sker nu og her i den specifikke situation, som knytter sig til lidelse, angst og forvirring. I overlevernes fysiske og mentale lidelsessituationer hybridiserer direktiverne igen og igen som nye bekendelser, når forandringer sker i form af styrke, trøst og fornyet håb, idet bønnerne udsiges. Intervieweksemplerne forbinder sig i den forstand

med sammenhængene i forrige kapitel, som viste, at en højere grad af styrke, trøst og håb var signifikant associeret med en højere grad af tilpasning og livsenergi (se Tabel 7.2. og 7.6.).

Hertil lægger sig nu alle de bønssytringer, som de assertive spørgeskemaudsagn ekskluderer, fordi kræftoverleverne ”ikke” – eller ”ikke ved”, om de – ”tror på en gud, som de kan tale med” eller ”sjældent” eller ”aldrig” ”beder en bøn”: Johns ønsker i fjeldene om et bedre helbred eller det, han ytrer i tankerne, mens han går rundt mellem sine spirende urter: ”Mon jeg får lov at se urterne spire næste år?”; Dans samtaler med sine afdøde slægtninge på kirkegården (om det senere i Kapitel 9); Søren, som fortæller, at bønner ligger på læberne fra tidligere i hans liv, men, at han, når det sker, tænker, at det ikke (længere) virker. For Anna, hvis hæmatologiske kræftsygdom var aggressiv, var det erfaringen af, at hendes bøn i en afgørende livssituation ikke blev hørt, der gjorde, at hun konverterede til tavshed. Da hun var barn, døde hendes lillesøster af leukæmi, og inden hun døde, bad Anna igen og igen om, at Gud skulle lade hendes søster komme igennem sygdommen. Nu kan hun ikke længere bede; hun må selv tage ansvaret for at overleve. Disse udsagn udtrykker tillige former for kommissiv trospraksis, der udspiller sig som elementer i hverdagens kristendom – om end Guds navn her er skjult.

8.3.4. *Forpligtelse*

Kræftoverlevernes fortællinger har allerede vist, hvordan eksempelvis overvejelser og forklaringer (assertiver) om Gud såvel som befalinger, ordrer og forsigtige forespørgsler (direktiver) til Gud blander sig med handlinger, hvor aktøren forpligter sig selv, andre eller Gud med henblik på en ønsket tilstand, som endnu ikke er til stede (kommissiv). I det følgende vil jeg gennem flere eksempler se nærmere på, hvordan andre handlinger af den kommissive type kommer til udtryk i narrative.

I nogle fortællinger udtrykkes løfter, som er betingede. Et sådant betinget løfte kom ovenfor til udtryk hos Jenny i situationer med angst og forvirring, hvor hun opfordrende bøn-faldt sin far: hvis han hjalp hende, hvor han nu var, ville hun komme igennem sygdommen. I en anden fortælling udtrykker Jenny et andet betinget løfte, som forbinder sig specifikt med kemo- og strålebehandlingerne – denne gang med hende selv som aktør.

Det der med kemoterapien og strålebehandlingen, det er sådan noget, der er en lidt mindre følsom tid, synes jeg. Det er en tid, hvor det for mig netop blev det der med, at man gjorde noget, altså jeg lagde krop til: ”Gør ved mig, hvad I vil, bare I gør mig rask,” ikke?! ... Det blev synligt for én, at man har nogen ofre, og det styrkede mig i troen på, at [som hun har sagt til sig selv] ”når jeg ofrer noget og virkelig går igennem dette her, skærsilden, så må det gavne, at jeg kommer ud på den anden side, for hvorfor skal jeg ellers igennem det?” Det med at blive opereret, det er jo en

passiv del. De får lov at tage dit bryst, og det kan være stort nok. Men det er ikke stort i den sammenhæng, at man bare vil blive ved med at være her. Men den der lange periode, hvor man får kemo og stråler, ja, dér havde jeg det mere med, at joh, det her batter – her gør jeg selv noget for at blive rask. Jeg giver dem lov til at putte det gift ind i mig. Jeg har generne af det, og jeg taber mit hår og jeg kommer til at være skaldet, jeg går med paryk. Det er en periode, hvor jeg husker mere, at jeg kunne holde mig oppe, fordi jeg selv syntes, at jeg var meget aktiv med nogle ting, som var hårde og umenneskelige også i omverdenens øjne at skulle igennem, og netop derfor tænkte jeg, ”at lægge krop til det her, må give noget godt”. Det var min måde at tænke på det. / Når jeg lagde krop til det, så havde jeg også gjort en indsats, som ikke var uden omkostninger. Så der måtte være en mening med det – det at jeg skulle gøre mig klar til hver tredje uge og passe på mig selv og ikke blive syg, leve sundt og hvile og planlægge. Man vidste godt, at de tre dage lige efter, dér skulle det hele hænge sammen. / Jeg havde min veninde med på hospitalet ... Så havde vi vores seance omkring det og vores tanker – sad og tænkte: ”Nå, nu det løber ind, så gør dog en virkning” – og egentlig have ro. Vi havde altid sådan ritualer omkring, at det løb. Så holdt vi hinanden i hånden og sagde: ”Det er så nummer...” og ”nu kommer der gift ind, og når jeg siger ja til det, så skal det også gøre sin virkning, så nu tager jeg imod det, hvis der er nogen rester, så tag dog det, der er.” ... Livet er nuanceret og fuld af ydre poler. Lige såvel som man kan være uden tro, så kan man også tro på det hele igen, lige såvel som noget er voldsomt grimt, så er der også altid noget, som er smukt ...

Jennys tætte beretning om kemoterapisituationen med dens plasticflasker, væsker, slanger, som betjenes af hvide handsker og kanyler, der sættes ind i Jennys arm, er uadskillelig fra hendes gentagne kommissive talehandlinger, der udspiller sig gennem trospraksis. Jenny nævner ikke Guds navn, men anvender termer som (son)offer, skærsild, ritualer som direkte interagerer med hendes lidelse pga. bortopererede bryster, (bi)virkningerne fra kemokurerne, opkast, udmattelse og hårtab. Behandlingsbegivenheden er spækket med assertive deklarativer – med fortolkninger, der sker i situationen og som forvandler den.

Også Anna, som nu ikke længere bad til Gud, fortæller, at hun – ligesom Jenny – har forpligtet sig betinget på det, som hun direkte kalder for ”en aftale”:

Jeg kan huske første gang, jeg var til kontrol hos min læge. Mens han vaskede hænderne, stod jeg og kikkede ned og tænkte: ”Jeg er ikke færdig med det her, jeg kommer igen.” Og den tanke fik jeg bare – ”jeg kommer igen – på et eller andet tidspunkt så skal jeg tilbage hertil”. Og det har jeg sagt til ham, og han siger til mig, at jeg er i forsvar for at beskytte mig selv. Men jeg er virkelig ikke bange for at blive syg igen. Hvis jeg bliver syg igen, så skal jeg nok klare det. Hvis der overhovedet findes noget – et eller andet – så har jeg sagt: ”Hellere at jeg bliver syg igen end min familie, fordi jeg ved, hvad jeg skal igennem.” Hellere mig end en ny, kan man sige. Fordi det er så krævende at skulle igennem. / Det er da klart, at som jeg berøres nu, så ved jeg godt, at jeg har en eller anden tankegang, som er religiøs på en eller anden måde, men hvad det er, det kan jeg ikke definere helt. Der er jeg meget i tvivl,

hvor er det, jeg står. [...] Når jeg har indgået en sådan aftale, så ved jeg ikke, om det er skæbne eller om det er Gud eller...

For Anna går aftalen ud på, at hvis kræftsygdom igen skulle ramme hendes familie, så skulle det være hende, der blev syg igen, så de andre familiemedlemmer går fri. Hun er ikke helt sikker på, hvem hun egentlig indgår aftalen med. Ikke desto mindre konkluderer hun, at aftalen i en eller anden forstand relaterer sig til en praksis, som hun selv betegner som religiøs.

I andre sammenhænge er forpligtelserne absolutte, hvor der til evig tid gives lovning på at gøre noget bestemt, for at noget andet skal ske. For Erica handler det om, at hun i sygdomsforløbet lovede at være "nærværende", "til stede i nu'et" og lydhør, så hun kunne få livet helt tæt på gennem de små dagligdags begivenheder med børnene og familien. En anden informant har i forbindelse med et voldsomt behandlingsforløb garanteret ikke længere at skændes med ægtefællen, så resten af tilværelsen bliver brugt på mere væsentlige og frugtbare ting. Andre har bedyret at leve sundt efter bestemte helseråd og alternative anbefalinger resten af deres liv, så de kan forblive raske. I sådanne situationer forpligter personerne sig ofte til at gøre noget, uden at adressaten bliver navngivet i forhold til, hvem informanterne skal overholde aftalen over for.

Disse forpligtende forhold står i den forstand åbne, idet der er tale om sammenfald af løfter over for familie, venner, afdøde, verden og Gud. I sidstnævnte tilfælde så godt som forudsætter løftet, at modtageren har guddommelig magt, om end afsenderne ikke helt ved, hvorvidt de tror på Gud. Den 35-årige Tine – som var en engageret medarbejder i parfumeindustrien, inden hun gennemgik et mareridtsagtigt forløb med lymfekræft – har afgivet et skærende klart løfte. Om end hun i spørgeskemaet markerer sig som (guds)troende og kristen, er hun i interviewet optaget af at fortælle, hvor lidt alt det med Gud og kirken har med hende at gøre. Tines løfte er stort og forpligtelsen blevet næsten ubærlig. Et detaljeret løfte om økologisk ansvarlighed for verden, som hun ikke selv er herre over, er prisen for hendes overlevelse. Løftet er evigt, men truer med at kollapse under den store skyld. Al den forurening, som hun selv var med til at forvolde gennem det tidligere arbejde, skal hun nu råde bod på.

De kommissive praksisser går i høj grad på tværs af en spørgeskema-screening af, hvorvidt kræftoverleverne bekræfter sig som (guds)troende eller ej. De udtrykker trosartikulationer af nødvendighed i forhold til situationen, som artikulationerne netop er forbundet med og betinget af: kræften, operationerne, kemoterapien, strålebehandlingerne, arbejds- og familielivets betingelser mv. Kun sjældent italesættes ordet "Gud" i forbindelse med disse handlinger. Oftest er modtageren/erne skjult, men er

meningsmæssigt flettet sammen med potentielle modtagere, som kan findes andre steder i personens fortællinger om Gud og tro. Gennem aftaler, som kræftoverleverne forpligter sig på, udfolder der sig således et forhold til (de til tider godt skjulte) adressater, der kan optræde i de forpligtende handlinger.

8.3.5. Besværgelse

Talehandlinger, der her formes som ekspressiver, kendetegnes ved, at den talende er i en situation, som provokerer hendes eller hans udtryk for en holdning til et bestemt anliggende (Tilley 1991: 71). At ekspressiver, som pointeret af Tilley (1991: 69), kan optræde i situationer med høj frustration, hvor et menneske føler sig magtesløs eller fanget i vanskelige forhold, viser sig blandt mange andre eksempler hos Xenia, hvor hun i forhold til kræftsygdommen fortæller, at hun føler

[...] noget meget fandenivoldsk, sådan: ”Det skal kraftedme ikke slå mig ihjel. Jeg var lige i gang med mit liv, og det har jeg tænkt at fortsætte med, og jeg har endnu ikke fået børn og ikke fået gjort min karriere færdig. Alle drømmene ligger foran mig. Nej kraftedme nej.” Ja, det kan man jo så kalde en kæmpe fortrængningsmekanisme og alt muligt, men det føles meget ”nu skal det bare ...!”

Samtidig med denne form for styrke udtrykker Xenia gentagne gange i interviewet en følelse af stor taknemmelighed i forhold til begivenheder, der har udspillet sig *i forbindelse med kræften*.

Jeg har oplevelser af stor taknemmelighed. Jeg har flere gange sagt [til andre], at der har været én, som har holdt en hånd hen over mig, for da min moster fik brystkræft, da var der spredning til begge sider, og da var det alt for sent. Jeg kom kun til mammografi, fordi jeg tilfældigvis i toget sad og tænkte, at nu var det lang tid siden, at jeg havde fået en brystundersøgelse. Så opdagede jeg en knude – bare en fedtknude. Men det videreførte mig til mammografi-screening, hvor man så fandt de her bitte små områder med cancerceller. Så jeg er virkelig kommet tidligt. På den måde følte jeg: ”Hold da op! Der er én, som lige har [*Xenia prikker sig selv på skulderen*]...!” Jeg tænker ofte... taknemmelighed, eller at der er en Gud eller: ”Dét hér [har noget med Gud at gøre]!” – bliver berørt, ja.

Ekspressivet ”hold da op” forbinder sig som taknemmelighed med en assertiv-deklarativ handling, der udtrykker en forandring af et potentielt eskalerende sygdomsforløb. ”Hold da op” hænger ikke indholdsmæssigt sammen med Xenias gudserfaring, men udtrykker i stedet en glædelig overraskelse og rørthed over en uventet hjælp, som hun vil have mig til at forstå betydningen af.

Hvor den besværgende handling hos Xenia forbinder sig med forandring, har besværgelsen en ganske anden mening hos den midaldrende og brystkræftframte Winnie, der hele sit arbejdsliv har

beskæftiget sig med stærkt handicappede børn. Winnie udtrykker sig med akkurat samme ekspressive ordlyd – men sigter i stedet på netop de deklarative handlinger, som hun mangler, og giver de ekspressive handlinger styrke gennem ironi i forhold til tilhøreren:

[...] de mennesker, som siger, at de har mærket Jesus eller Gud eller et eller andet, ikke. Så tænker jeg: ”Hold da op!” – altså jeg er åben over for det. Jeg tænker, skulle det ske for mig, så velkommen! Men jeg synes bare ud fra det, *jeg* ser, så er der ingen tegn på sådan noget. / Jeg ville gerne tro på det, og jeg ville gerne tro på en skytsengel, og jeg ville gerne tro på alt muligt, men egentlig så tror jeg, at det er lidt tilfældigheder, hvordan vores liv kommer til at se ud i forhold til alt muligt, der sker i vores liv.

Winnie forbinder således sine ekspressive ytringer med en tro, som hun gerne vil have beviser for og dermed komme til tro. Hos Xenia, derimod, udfolder det sig, som hun kalder for ”følelser af taknemmelighed”, i andre typer af ekspressiver, som kommer til udtryk i det stille og i tavshed i relation til tilhøreren, der er af guddommelig art:

[...] også når jeg skal til kontrol, så beder jeg en bøn. Ikke at jeg siger noget, sådan, for jeg er aldrig vokset op med at sige en bøn... en aftenbøn ... Men så kan jeg bare sådan tænke, at jeg får vist en vej, og én, som jeg får styrke fra. Så kan jeg godt føle, at jeg er knap så ensom, og at der er nogen, som virkelig forstår det [kræftforløbet] – og jeg ved ikke, om man skal kalde dette Gud, eller hvad man skal kalde det, men det er i hvert fald et eller andet, ja, et eller andet religiøst. Så har jeg i mange år mediteret, og det har været sådan noget, som hedder opmærksomhedsmeditation, som ikke er buddhistisk eller noget som helst... / Det er for at skærpe opmærksomheden eller være mere til stede her og nu. Der kan jeg også godt nogen gange få en fornemmelse af, at der er noget mere her, og hvor jeg føler, at jeg er tæt på et eller andet, der er større...

Xenias taknemmelighed sker gennem tankerækker af bønner, som associeres med en form for meditation, som hun løsriver fra eventuelle tilhørsforhold til østlig religion. For Xenia bliver meditation til en bekræftelses-praksis i forhold til Gud. I spørgeskemaet har hun netop markeret, at hun ikke kun beder, men også ”ofte” mediterer. Flere udtrykker ligeledes i interview og spørgeskema, at de mediterer, uden at det har noget med særlige typer af religion at gøre.

Andre informanter udtrykker deres taknemmelighed over stadig at være i live efter kræftsygdommen gennem en direkte tale til Gud. Sådan udspiller ”besværgende” handlinger sig eksempelvis hos Benny:

Vi var inde at høre Händels Messias i Vor Frue i København. / Vi kom ind i kirken og jeg kiggede op ad Thorvaldsens Kristus, ikke – så var der lige en bøn op til Vorherre: ”Tak, fordi jeg er her” – det var dejligt – det var det eneste, jeg kunne fokusere på og så den skønne musik.

Hvor Bennys tak udfolder sig som én lang scene, forbinder Pauls taknemlighed sig med et direktivt krav til Gud om hjælp:

Jeg skal ikke være bleg for at fortælle, at når jeg sidder i kirken om søndagen, så hører jeg ikke altid efter, hvad der bliver sagt, for så er jeg i min egen verden. / Jeg siger: ”Tak for, at jeg har fået hjælp” – men at han [Gud] må...: ”Der er lidt tilbage endnu, vi lige skal have gjort færdig.” Det bruger jeg noget tid på, når jeg er der... jamen, hvis jeg bare har 5 minutter, dem bruger jeg også på mig selv og takker, når jeg er i kirke. ... Men jeg ved det ikke. Jeg er – hvis det er det, det hedder – ”et tvivlende menneske” ... Jeg ved det ikke. Min holdning til det er, at vi ikke kan være sikre, fordi vi ikke har nogen sikre tegn. Vi har nogle tegn, men vi har ikke nogen ting, som siger, at det er sådan. / Når vi sætter os i kirken – så tror jeg, at jeg tænker lidt på den måde, at det *er* indgangen – vi kan bare se korset, ikke – indgangen til det, vi ikke ved, hvad er. Det er det, som kommer frem / [...] korset alene, men der er jo noget andet omme bag ved, og det er jo rigtigt, det vi sidder og kigger på – vi kan bare ikke se det. Korset er et symbol på noget, som er der ... Hvis man kunne gøre sådan [*Paul bevæger hånden som om han tager ned i et dørhåndtag*], som måske var døren... måske... Jeg ved det ikke, for jeg kan ikke gøre sådan, jeg får ikke lov at prøve. / [...] Men jeg siger: ”Tak for det, jeg har fået” og at ”vi arbejder færdig”. ... Så tvivl, tvivl – men jeg har det godt med det – det har jeg – helt sikkert.

Pauls takkebønner rationaliseres således ikke gennem den assertive holdning, som han samtidig lægger for dagen. Taknemmelighed over for Gud gør ham godt, konkluderer han. Paul takker og stiller krav til den Gud, som han ikke kan være sikker på eksisterer – sådan som han også giver udtryk for i spørgeskemaet, hvor han har markeret ”ved ikke” i forhold til, om han ”tror på en gud”, og samtidig har svaret, at han beder ”indimellem”.

Både Xenia, Benny og Paul ytrer deres taknemmelighed gennem en form for bønner over for en (er)kendt tilhører. Tine er i stærk tvivl om, hvem hendes tilhørere egentlig var, da hun skrev i Rigshospitalets Kirkes bønnebog, der er beregnet for patienters og pårørendes egne bønner:

Jeg ved ikke, hvem jeg skrev til. Jeg har ikke skrevet til nogen. Jeg har bare skrevet. Jeg sidder sådan og tænker på, hvorfor jeg ikke skrev ”kære Gud”, for det kunne man jo egentlig godt have skrevet – det kan måske også være, at jeg har skrevet det en enkelt gang, ellers har jeg bare skrevet, fordi jeg hver gang var så glad for, nå, endnu en kontrol, som bare var, ja, sådan at man endnu engang fik lov til at holde jul og fik lov til at fejre en fødselsdag igen for sine børn eller – det var sådan nogle ting. / [...] – taknemlighed. Jeg har hele sygdomsforløbet følt en skyld – en forfærdelig skyld – jeg ved ikke rigtig hvorfor – og havde moralske tømmermænd – som hvis man havde været rigtig godt fuld og havde gjort noget rigtig rigtig dumt og man så næste dag tænker: ”Hold kæft, hvor har jeg været en idiot.” Den følelse i kroppen havde jeg hele tiden, og at jeg havde gjort noget dumt, jeg vidste bare ikke, hvad pokker det var. Men skylden var der helt klart.

Hvor taknemmelighed og skyldfølelse her lyder fra aktøren, uden at tak og klage har en modtager, er det ikke tilfældet hos Cathrine. Med stor styrke fortsætter hendes erklæringer gennem revselse af og klager til den Gud, som hun ikke forstår:

Hver gang vi skaber noget, så udfører vi vores egen lille skabelsesfortælling. [...] Men er der mystisk i det? Er der Gud i det? Er der åndelighed i det? – Gud ved?! / Forstået som en kristen figur, er jeg gal på Gud. Jeg synes ikke, at han kan være bekendt at opføre sig, som han gør. Hvad bilder han sig egentlig ind? – at skabe nogle mennesker og så laste dem for, at de udviser de svagheder, han selv har skabt! Så har han skabt sig noget legetøj. Og det, at han kunne blive så vred på Adam og Eva, at han smed dem ud af Paradisets have, bare fordi de gerne ville vide noget, fordi de ikke ville gå rundt i uvidenhed. Hvad bilder han sig ind?! / Og på den måde, så har jeg det også svært ved, at Gud bestemmer alting og sådan noget, fordi så er det også ham, som bestemmer så meget elendighed, som der findes, ikke. Og netop sygdom, der rammer i flæng, og krig, der rammer i flæng. Jeg kan simpelthen ikke...

Cathrine artikulerer sin metafysiske fortolkning igen i forhold til et bestemt gudsbillede, idet hun fremfører den ene anklage efter den anden og gør oprør mod den gud, som ikke giver mening for hende. Den måde, hvorpå Cathrine ytrer sig om Gud, synes samtidig at implicere et *du*. Proklamationen tenderer til at indeholde tiltale til – Gud. Ekspressiven ”Gud ved?!” udfolder sig som en tre-dobbelt hybrid: gennem et ekspressivt udtryk, der bruger Guds navn, uden at ytringen forsøger at matche verden; gennem en assertiv tvivlende kommentar om, hvorvidt Gud egentlig ved, dvs. om Gud *er*; og som et direktiv krav om, at det må Gud jo vide. Ekspressivet samler og komprimerer i en vis forstand dynamikken i de forskellige trosmåder, som udfolder sig hos Cathrine.

Hvor Catherines besværgende handling udtrykker trosforhold gennem opgør, tvivl og søgen, kan Lars, som erklæret ateist, sige: ”Gudfader, hvor er vores ubevidste brug af de der symboler, det er godt nok spændende” – uden at han på nogen måde antager Guds eksistens. Her sværges alene ved den følelsesmæssige styrke, hvormed han præsenterer sin attitude til religion, hvor billeder og symboler er konverteret til psykologi og processer i hjernen.

Som eksemplerne viser, sprænger de ekspressive talehandlinger ikke alene kræftoverlevernes egne overbevisninger om, hvorvidt de tror på en gud. Gennem oprør, taknemmelighed og vrede kan de artikulere et gudsforhold, som også her manifesterer sig uden navn eller som fravær.

8.3.6. *Bekendelse*

De foregående talehandlinger fletter sig langt hen ad vejen sammen med deklarative talehandlinger, idet de gang på gang fremsiges som bekendelser af, hvem kræftoverleverne *er*. Det betyder, at informanterne gennem ytringer, der artikulerer oprør, bønner, klager og dialoger, åbner for

forandringer, der sker, idet talehandlingerne om tro udfolder sig. I disse praksisser fornyes forholdet igen og igen, hvor tro skabes ud af intet. I det følgende viser jeg eksempler på, hvordan deklarativerne forbinder sig med erfaringer af Gud – som *ikke* indebærer en forandring af kræften – men forvandler personernes forståelse af deres sygdomssituation.

For nogle kræftoverlevende udfolder bekendelserne sig gennem dialoger med andre pårørende eller forskellige professionelle, der repræsenterer bestemte institutioner. Erica fx forsøger at forberede sine børn på en fremtid, som før eller siden vil være uden hende. I spørgeskemaet har hun afkrydset, at udsagnet ”Jeg oplever et guddommeligt nærvær i mit liv” ”passer næsten på hende”, hvorimod hun ”sjældent” har ”oplevelser, som hun forbinder med gud eller en højere magt”. Erica fortæller:

Jeg henvendte mig på Kræftens Bekæmpelse hos en psykolog. Jeg havde gået til psykolog før – det var ok, men det var ikke nogen kæmpe betydning. Men hende her, hun redder simpelthen mit liv, tror jeg. Det siger hun, at jeg også selv var med til. Jeg måtte fortælle til drengene, at kræften var kommet tilbage, desværre, og at det ikke var noget, som kunne fjernes, fordi det var i blodet og marven. Så spurgte de, om jeg så skulle dø af det. Jeg havde talt med psykologen om det. Hun sagde: ”Sig’ en masse om tro og håb.” / [...] Børnene og jeg snakker om, at man kan bede en bøn til Gud en gang imellem, og den store han siger: ”Jeg tror på Gud, gør du ikke også?” ”Joh, det gør jeg.” – Det har vi ikke noget problem med. Så snakker vi også om, at der er nogen, som ikke tror på Gud, og nogen, som tror på Gud. ”Jeg tror på Gud,” siger han. – Det er fint. Det tror jeg, er en hjælp.”

Gennem disse helt forskellige dialoger transformeres Ericas sygdomssituation i kvalitativ forstand. De hårde fakta om kræftens spredning bliver stående. Men de forhold, som livet leves under på dødens betingelser, ændres. I første instans er der tale om, at forandringen sker gennem direkte deklarativer, som psykologen praktiserer i dialogen med Erica. I næste instans er der tale om, at Erica og hendes søn sammen sætter et trostegn foran sygdommen, idet de over for hinanden bekender deres tro på Gud, som Erica assertivt oversætter til ”en hjælp”.

Hvor en af Ericas deklarative talehandlinger udspiller sig gennem en talehandling, der institutionelt er bundet til sundhedssektoren, er det en anden institution, der repræsenteres i Bennys fortælling, hvor den deklarative handling performs gennem en samtale med den lokale præst. For Bennys vedkommende passer udsagnet, ”Jeg oplever et guddommeligt nærvær i mit liv”, ”helt”, og han har ”indimellem” ”oplevelser, som han forbinder med gud eller en højere magt”:

Da jeg lå ude på hospitalet, så var der en dag, så sagde jeg til min kone: ”Kan du ikke ringe til vores præst? – jeg vil godt have at hun kommer ud at taler med mig,” ikke?! Det var dejligt, at hun kom. Da hun skulle til at gå, siger hun til mig – vi sad i en opholdsstue: ”Benny, du skal lige have velsignelsen af mig. Jeg bliver nødt til at

gøre det. – Det kan godt blive lidt tåget, men du får den lige.” ... [*Pause*] ... Og så slog hun [også] korsets tegn. Men altså bare det der [*Slår korsets tegn for sig*] ... det gik lige ind der [*Benny lægger hånden på sit hjerte*] ... jeg kunne mærke, der var noget, der gik ind og hjalp, ikke?!

Idet velsignelsen udføres, ændres Bennys forståelse af situationen, som i talehandlingen skifter fra at være alene hans eget anliggende til at være et fælles anliggende med Gud.

Hvor kirken som institution står som autoritet bag præstens velsignelse af Benny, sker Cathrines bekendende dialoger på hospitalet på ganske anderledes måder. I spørgeskemaet oplyser hun, at hun kun ”sjældent” ”har haft oplevelser, som hun forbinder med gud eller noget guddommeligt”. Det er ikke desto mindre en sådan oplevelse, som hun fortæller om i interviewet:

Nej, jeg skal lige fortælle om noget andet først, fordi der skete noget mærkeligt, mens jeg ventede på at blive hentet ind til operationen. Det var meget, meget markant. Jeg havde fået den her beroligende medicin, som man får, når man skal forberede sig på at blive kørt ind, og der lå jeg så og ventede. Så begyndte jeg næsten fysisk at mærke mine venners tanker om mig – deres bekymringer, omsorg og gode ønsker, og jeg kan huske, at det kørte inde i mit hoved som et mantra. Jeg er båret oppe af mine venners gode tanker, og det blev bare ved at køre, og jeg blev så rolig af det, så jeg kunne se det på mit blodtryk. Jeg fik målt mit blodtryk inden dette skete, og så fik jeg det målt umiddelbart efter, altså før jeg skulle bedøves, og der var det faldet. Jeg var så afklaret med det hele, og det var sådan en slags tanke- eller følelsesoverføring, føler jeg, som om jeg svævede på en luftmadras af gode tanker. Det var helt utroligt. Det har jeg aldrig oplevet før. Men det var så markant, og det har nok hjulpet mig igennem... også i forhold til det næste, som jeg skulle, lige inden jeg blev lagt ud på briksen og bedøvet. Jeg skulle sidde op, og de skulle tegne med en stor tusch rundt om brystet, der skulle tages og fjernes. Det er sådan en oplevelse, som ellers ville have fået mig til at springe i luften, men det gjorde det ikke. Så vågnede jeg op. Det første, der blev sagt til mig var: ”Vi har kun taget 3 lymfekirtler.” De havde ikke fundet nogen metastase. Der begyndte jeg simpelthen at græde. Jeg var så lykkelig. [...] Det var næsten en overnaturlig opførsel. Og jeg har aldrig været ude for noget lignende! Det var en slags åbenbaring! En epifani! ... Helt, helt klart – det var det, ja. Jeg har haft svært ved at genkende det, men da var der lige dét. ... Det er nok i virkeligheden det, som nogen oplever med bøn, at der ligesom er nogen, der taler til dem.

Cathrine erklærer sin ”overnaturlige” oplevelse for en ”åbenbaring”, der på afgørende måde og helt konkret ændrer hendes håndtering af sin kræftsituation.

At andre – ligesom Cathrine antyder – forbinder denne type oplevelser med Guds stemme, er Björk et eksempel på. Ifølge spørgeskemaet har hun ”ofte” haft ”oplevelser, som hun forbinder med gud eller en højere magt”. Björk fortæller, hvordan hun i foråret igen fandt en knude i brystet, da hun var inde til reoperation og kontrolundersøgelse:

[...] og så siger hun [lægen]: "... men det kan være kræft; det kan være, at det er kommet tilbage." Jeg skulle til fysioterapi på hospitalet lige efter – jeg havde det virkelig skidt ... Så endte det med, at jeg befandt mig inde på toilettet. Jeg tænkte: "Nu græder jeg lidt, og så får jeg det ud. Nu skal jeg bare få styr på det – det skal nok gå." Da jeg har siddet dér et stykke tid, så kom det: "Nu trækker du bare vejret dybt, og så får du lidt styrke med. Så du kan klare det, og det skal nok blive ok. Du skal nok klare det". Nu kunne jeg stå op og sige: "Hvad så med fysioterapi? ... De har lige fundet en knude; det kan godt være kræft, men nu må vi se" – uden at jeg var fuldstændig ude af det. Dér fik jeg den styrke, der skulle til, det hjælper. Så var det overstået, den der angst og det dyk; så er jeg ovenpå igen [*sukker lettet*]. Det er vigtigt at tro på noget – ikke bare at gå ud og sige: "Det er ok – videre!" – eller sige: "Hvad skal jeg gøre?" Man bliver nødt til at have nogle andre redskaber.

Björks deklARATION forbinder sig med en ekspressiv bekræftende handling, der fremstår som en næsten uhørbart ekspressiv taknemmelighed over at være blevet hjulpet.

Andre typer bekendende handlinger, der forbinder sig med erfaringer af Gud, udspiller sig direkte gennem interaktioner med "ting". For Paul var det en epokegørende oplevelse at finde et maleri af Arne Haugen Sørensen i Fondsbæk Kirke, som var blevet beskrevet i forbindelse med en søndagsprædiken, som han havde været til.

På billedet var de der to hænder, der kom ud af himmelen. Man ser kun hænderne – kæmpestore hænder – og så ser man kristusfiguren inden i hænderne og ikke andet. Det er billedet. Det var det billede. Altså jeg har mange gange sagt til mig selv: "Er det skæbnen? Er der nogen, som har bestemt, at det skal være sådan, at vi kom forbi her?" Men det skete – det var så fantastisk. Det var det bedste – det var at finde det billede. / "Der er en som omarmen os" [havde præsten sagt i sin beskrivelse af maleriet]. ... Det her med at "omarme" bare med hænderne – det blev meget stærkt. [...] Det [billedet og ordet] forbinder sig med én, binder tilbage og bliver stærkt på den måde.

Gennem denne oplevelse, hvor ord og billede smelter sammen for Paul, forbinder Guds "omarmen" sig med ham selv og gør ham stærkere. I Pauls tilfælde italesætter han tydeligt sit gudsforhold og at han bevæger sig i en kirkelig kontekst. Det er accentueringen af forholdet mellem ord og billede, der gennem artikuleringen pludselig går op for ham. For Xenia derimod sker oplevelsen af forbundethed og forandring i en af de meditative stunder, som hun tidligere beskrev som "berørthed". Det er også denne berørthed, som hun på afgørende vis erfarer en dag, hvor hun er på vej på cykel til en kontrolundersøgelse på hospitalet:

[...] Berørtheden består i ... det er mere – ja, for der er meget smerte ... [...] Men den kontrol, jeg var til i august... Jeg kunne godt mærke i dagene op til, at jeg var meget nervøs – jeg havde sådan en spændthed. ... Der cyklede jeg om morgenen hen til Rigshospitalet, og det var en markant anderledes cykeltur – altså den cykeltur

cykler jeg så ofte hen ad H.C. Ørstedesvej og til Rigshospitalet, men det er bare en helt anden cykeltur, end det er normalt. Det er meget mere skærpet, og da havde jeg bedt en bøn og var meget... jeg følte faktisk at Gud var med på en eller anden måde. Ja, det var meget mærkeligt, men jeg havde sådan en eller anden fornemmelse af, at jeg var beskyttet nu – eller det håbede jeg i hvert fald på. Det gav mig en ro. Angsten tog ikke overhånd. / Selvfølgelig var der rigtig meget smerte, og jeg var rigtig ked af det, men der mærker jeg så den der ro – eller rørdhed som også kommer... at der er noget mere mellem himmel og jord, eller der er en Gud eller én, man kan bede til eller én, man kan tale med. Det kan i hvert fald være med til, at jeg kan blive holdt mere fast til det der er vigtigt. Det er jo det med lige at komme ind til sagens kerne eller essensen, ja.

Xenia har i spørgeskemaet skrevet, at hun ”indimellem” har ”oplevelser, som hun forbinder med gud eller en højere magt”, som gennem interviewet synes at forbinde sig med det berørtheds-tema, som jeg har skrevet frem i denne analyse.

Deklarative talehandlinger kendetegnes således ved at være vendepunkter, hvor ytringer skaber forandring, situationen forvandles og overleveren på den ene eller anden måde, idet ordene lyder, går fra en tilstand til en anden i forhold til deres situation med kræft. Hvad der udmærker deklarativer – ligesom direktiver, kommissiver og ekspressiver – er, at de på ingen måde kan bruges til at afgøre, hvorvidt kræftoverleverne selv mener at stå i et gudsforhold eller ej. De er bundet til den specifikke situation, mennesker befinder sig i, samtidig med at der er noget, der rækker udover den enkelte unikke situation. I kræftoverlevernes situation er deklarativerne i den forstand trosbekendelsesfortællinger om svære og vanskelige situationer, hvorigennem nye begyndelser skabes ud af intet.

8.4. Sammenfatning

Jeg har i denne analyse søgt at vise, hvordan kræftoverlevernes trospraksis udfolder sig som hybrider, idet deres tro artikuleres *gennem* situationer med kræftsygdom. Nærmere har jeg vist, hvordan de kvantitative deskriptive data om tro og signifikante associationer mellem trospraksisser og mental funktion, som jeg viste i Kapitel 6 og 7, forbinder sig med kræftoverlevernes talehandlinger gennem koordination (jf. Mol 2002). Med inspiration fra Tilley's rekonstruktive teologiske fortolkning af Searles sprogfilosofi har jeg argumenteret for en mere rummelig beskrivelse af hverdagens kristendom, idet jeg har søgt at vise, at hverdagstro ikke alene kan forstås på baggrund af udsagn, der kan verificeres som kristendom eller ikke-kristendom, tro eller ikke-tro, men eksisterer som interaktioner mellem prædikener, bønner, løfter, udbrud og bekendelser. SAT-analysen har således givet mulighed for at vise, hvordan klynger af talehandlinger udspiller sig – som dog alligevel unddrager sig rigide kategoriseringer, idet

de sprænges af hybriddannelser. Jeg har derigennem vist, at kræftoverlevernes gudstro ikke alene udspiller sig som vidnesbyrd gennem reflekterende, distancerede og verificerbare udsagn – som de udspiller sig både i meget akademisk litteratur som i simple hverdags vendinger i spørgeskemaet – men at den vidnende trospraksis hos kræftoverleverne interagerer involverende med de resterende talehandlinger, idet der bedes, klages, anklages eller bekendes. Talehandlingernes varierende styrke tilbyder således en anden forståelse af det differentierede og komplekse betydningsindhold i hverdagens kristendom, som altid udfolder sig specifikt og situeret. Talehandlingerne hjælper os således til at forstå, hvordan kræftoverleverne lever med og dermed håndterer sygdommen, idet de handler gennem de forskellige interagerende måder at tro og ikke-tro på.

Gennem denne analyse har jeg søgt at pege på to forhold: (1) hvordan resultaterne af de epidemiologiske analyser gennem koordination forbinder sig med andre former for ”signifikant” viden, der her kommer til udtryk gennem forståelser af kræftoverlevernes specifikke talehandlinger; (2) at samtidens hverdagstro gennem sine sproghandlinger peger tilbage på en trospraksis, som kommer til udtryk i klassiske, kristne tekster (jf. Tilley 1991), hvor tro i kraft af hybriderne udspiller sig som flere og derved flytter troens sprog – fra det monodokse til det polydokse.

KAPITEL 9. KOORDINATIONER – RELATIONER OG MATERIALITET I HVERDAGENS ESKATOLOGI

Gennem de tre forrige analyser har jeg på forskellige måder vist, hvordan hverdagens kristendom kommer til udtryk gennem et net af forestillinger, overbevisninger, diagnoser, sociale kontakter, mental tilstand og fysisk helbred. Nærværende analyse fører nu det i Kapitel 8 underliggende tema om døden videre. Dette Kapitel 9 fokuserer på det eskatologiske aspekt i kræftoverlevernes trospraksis og præsenterer dermed mit fjerde bud på, hvordan fænomenet hverdagskristendom udspiller sig som polydoksi.¹⁸⁰

Jeg vil i denne analyse vise, hvordan hverdagens kristendom gennem kræftoverlevenens eskatologiske praksis udspiller sig som et multipelt fænomen, der konstant viser sig på nye måder, idet de forskellige trospraksisser forbinder sig med hinanden. Nærmere betyder det, at jeg i anvendelsen af mit empirisk-teologiske netværkgreb polydoksi her mere direkte end i de tidligere analyser adresserer Keller og Schneiders multiplicitetsteologi om relation og forbundethed (se Kapitel 2). Det gør jeg ved tilsvarende at gennemføre en mere direkte operationalisering af Mols ANT-version om koordination (Mol 2002: 84), idet jeg fokuserer på, hvordan hverdagstro eksisterer som sociomateriel praksis (jf. Mol 2002: 31,¹⁸¹ Latour 2005: 71ff, se tillige Kapitel 4). Med andre ord viser jeg i denne analyse, at kristendom i hverdagen udspiller sig gennem relationelle og materielle forhold, der i kræftoverlevernes eskatologi(er) udfolder sig som håb. Jeg argumenterer herigennem for, at kristendom, som den eksisterer i hverdagen – idet elementer af kristen tradition konstant popper op og som situeret kommer til udtryk på nye måder og i anderledes sammenhænge – vanskeligt lader sig forstå gennem forestillinger om ”ren” og ”egentlig” kristendom og dermed som adskilt fra de konkrete begivenheder.

I dette kapitel vil jeg først introducere, hvad der karakteriserer hverdagens polydokse *flow* i den del af samtalerne med kræftoverlevende, der omhandler forholdet til døden. Derpå vil jeg i analysen af det empiriske

¹⁸⁰ Kapitel 9 rummer en videreudvikling af interview-analyse og eksempler fra mine interview i Johannessen-Henry & Rubow 2010 og Rubow & Johannessen-Henry 2010. Det drejer sig om kapitlets afsnit 9.1., 9.2. og 9.3.1.-9.3.3., som her er udbygget ud fra afhandlingens teoretiske empirisk-teologiske greb ”polydoksi”, der er udviklet og fremstillet i Del 1, Kapitel 2-4. Termen ”polydoksi” brugte jeg også i artiklerne, men den havde et andet teoretisk grundlag og en anden betydning end den, der er tale om her i afhandlingen.

¹⁸¹ ”My ethnographic strategy hinges on the art of never forgetting about microscopes. Of persistently attending to their relevance and always including them in the stories about physicalities” (Mol 2002: 31).

materiale vise, hvordan cancerrejse-eskatologi udfolder sig i relationer mellem mennesker og Gud gennem sociale og materielle praksisser. Analysen er organiseret i to på hinanden byggende etaper. Først zoomer jeg ind på, hvordan hverdageseskatologier kommer til udtryk som *relationelle forhold*, der udspiller sig gennem mangfoldige forestillinger om efterliv og evighed hos den enkelte kræftoverlever ("Eskatopraksis 1"). Efterfølgende vil jeg vise, hvordan eskatologiske håb manifesterer sig gennem "ting", dvs. den *materialitet*, som viser sig i forskellige lag af kræftoverlevernes situerede trospraksisser ("Eskatopraksis 2"). Disse to etaper skal dermed ikke illustrere forskellige "perspektiver" af hverdagens eskatologi (jf. Mol 2002: 10ff). I stedet søger jeg gennem forskellige interviewudklip at vise, at de to praksis-etaper netop *ikke* er adskilte, men at tro udspiller sig netop gennem en blanding af sociale og materielle aktører.

9.1. Hverdageseskatologi – samtaler om liv og død

I Kapitel 2 påpegede jeg i forbindelse med Keller og Schneiders fremstilling af, hvordan polydoksi udfolder sig i forhold til vilkåret om skabelsens og dermed også tilværelsens uvished. En sådan uvished beskrev jeg i mere konkret form i Kapitel 5, hvor jeg påpegede, hvordan kræftsygdom hæfter sig sammen med en skærpet bevidsthed om den kræftramtes egen endelighed og død – en bevidsthed, som er forbundet med frygten for tilbagefald eller nye kræftformer. Frygten og uvisheden kommer mest konkret til udtryk i interviewene i forbindelse med de typisk meget omfattende og detaljerede fortællinger om sygdomsforløb, hvor de kræftramte fortæller om, hvordan deres hverdag er forandret fra dét øjeblik, døden bliver virkelig.

Vi har allerede i forrige analyse mødt den 27-årige studerende og leukæmiramte Anna. For Anna handlede sygdomsforløbet først og fremmest om at overleve, det handlede om tal, tal og tal – om hæmatokritværdier; det handlede om kemoterapi og om, hvor det gjorde ondt:

Man får sådan et *break* i ens liv, hvor man bliver hevet fuldstændig ud af alle ting og ens vante omgivelser, venner og måde at gøre tingene på, og så er der nogle andre, som bestemmer over én i en lang periode, og så skal man først genopbygge sig selv igen, efter man har været igennem denne maskine.

For andre yngre kvinder med kræft er det risikoen for ikke at kunne få børn senere, der overskygger forestillingen om at kunne dø af sygdommen og dermed tanker om egen død. Single-pigen Elisabeth er, som vi ved, sidst i 30'erne og har haft livmoderhalskræft. Hun fortæller:

De [lægerne] ville bare i gang med behandlingen hurtigst muligt. Jeg tror, de måske var bange for, at jeg skulle dø eller for at det skulle sprede sig. Men det var jeg ikke bange for. Jeg ville hellere – jeg tænkte faktisk på – det kan jeg også huske, at jeg sagde til lægen – at jeg sagde, at det var vigtigere for mig at have mulighed for at få børn, end det var at overleve.

For kvinder som Elisabeth og ældre, der allerede har børn, har håbet om behandling, visheden om, at andre har overlevet, og relationen til familie og ikke mindst deres børn været altbetydende. Som tilfældet var i Kapitel 8 med de markante livsforandringer, der følger med diagnosen kræft, er det også her tydeligt, at udtrykkene omkring døden forbinder sig med tab, fravær, affolkethed, meningsløshed og gudsforladthed.

Alligevel, på et tidspunkt undervejs i interviewsamtalerne, overvejer kræftoverleverne spørgsmål om et liv efter døden og hvordan døden på andre måder har sat og fortsat sætter spor i deres liv. Døden er på den måde flersidig; den åbner på samme tid for meningsløsheden og fraværet, og den åbner for virkeligheden på anderledes måder. Selv om døden tydeligvis er tabuiseret og – efter informanternes udsagn at dømme – kan være vanskeligt at tale med andre om, viser interviewene, at tanker om den alligevel *under tiden* drøftes med eksempelvis kæreste, ægtefælle, familiemedlemmer eller nære venner. I forbindelse med dødens præsen- mere eller mindre direkte italesatte – tema rejser sig et væld af udtryk og fortællinger, som forbinder sig med et eskatologisk motiv. Interviewene pibler af tanker, ideer og forestillinger om efterlivet, evigheden, det evige liv, livet efter døden, genopstandelsen – om end det eskatologiske tema er udtrykt i en hverdagsterminologi.

At forestillinger om efterlivet blandt kræftframte ikke bare findes hos et fåtal, viste tallene i spørgeskemaundersøgelsen, som jeg præsenterede i Kapitel 6 (se Tabel 6.11. og 6.12.). Spørgeundersøgelsen viste i grove tal, at deltagere, der svarede ”nej” til ”tro på et liv efter døden”, udgjorde mindre end en tredjedel af deltagerne, og at den næsten lige store mængde ”ved ikke”-svar på flere af spørgsmålene tydede på ambivalens, snarere end ligegyldighed og indifferens, når man skævede til svarene på det åbne spørgsmål, til interview og til forudgående fokusgruppe-interview. Gennem det åbne udsagn indikerede spørgeskemaundersøgelsen også, at kræftoverlevernes eskatologier naturligvis langt fra kunne rummes i hverdagsdogmernes klare kategorier. De opstillede spørgeskemaudsagn om ”tro på et liv efter døden” åbner i sig selv for tvetydigheder omkring, hvorvidt der er tale om traditionelt kristne eller ikke-kristne, religiøse eller ikke-religiøse udsagn. Ikke mindst skinner tvetydigheden igennem i udsagnet ”Jeg tror, at de spor, jeg har sat i tilværelsen, vil leve videre efter min død i hjertet hos mine nærmeste”, hvor 85 procent af alle deltagerne svarede ”ja”.

Det er netop kendetegnende for de interviewedes beretninger, at forestillingerne om et liv efter døden vanskeligt lader sig isolere fra hinanden. Følger man en enkelt forestilling i den enkelte kræftoverlevers eskatologi, forvandler den sig med det samme til flere forskellige. Som jeg vil vise i det følgende, kan den enkelte persons eskatologi udspille sig gennem elementer af kristen tradition og værdier, vestlige videnskabelige ideer, eksotiske kosmologier og rituelle praksisser, ligesom de også kan interagere med etniske, sociale og kulturelt sammensatte familiære netværk, som igen kan åbne for nye og forskellige, religiøse horisonter. Meget forskellige trosformer kan dermed være på spil i det enkelte individ og gennem det enkelte individs forhold til mennesker og verden i skiftende kontekster. Afgørende er derfor i relation til hverdageseskatologierne at forstå, at forestillinger om et efterliv, med elementer af traditionel kristendom i form af bibelbilleder, kirkelig praksis og helt andre religiøse og ikke-religiøse elementer væver sig ind i oplevelser af andres død, tanker om deres egen død i form af erfaringer af lidelser og smerter, frygt for tab af førlighed, ønsker om begravelse, forestillinger om, hvad der sker i dødsøjeblikket og hvilken betydning deres egen død får for de efterladte.

9.2. Analysens ”koordinationer”

Kræftoverlevernes fortællinger om livstruende sygdom, og derigennem aspekter af tab, sorg og død, som fremkom gennem interview og andre samtaler, er præget af en gennemgribende klang af nødvendighed, der ikke mindst viser sig gennem deres intensitet og detaljerighed. Ligesom de fleste delvist strukturerede interviews er samtalerne kendetegnet ved at være semantisk abrupte og fragmenterede, eftersom interviewrammen tillod begge parter at følge overraskende associationer og bevæge sig ud af tangenter (se Kapitel 5.2.4.3.). Hvad der karakteriserer interviewenes indhold, er dog ikke alene de alternative fortolkninger, som de semantiske friheder tillod, men lige så vel den kompleksitet, som den følelsesmæssige intensitet tilførte. Erfaringerne af tab, sorg, død og liv, som kommer til udtryk, lader sig som en del af det polydokse udtryk bedst beskrive gennem en musisk metafor som komplekse harmonier, stilarter og rytmer. Den emotionelle intensitet, hvormed livsepisoder erindres og reartikuleres, viser sig gennem stemmetone, gråd, latter, suk, pauseringer, tavshed, gennem gestikulation og andre kropslige udtryk. I nogle passager står sproget klart, i andre opstår der ambivalenser, når flere tekster ”spiller” samtidig. Indimellem har interviewene deres krystalklare momenter med beskrivelser af sanseindtryk og dialoger. Andre gange lægger selve fortælleformen et homogeniserende spor hen over situationerne. Undervejs bringes ideer, forestillinger og refleksioner op, som kun antydes, men ikke videre

udfoldes. Alt dette fletter sig ind i en kompleks eskatologi, som kombinerer klarhed med ambivalens, åbne indikationer og selvrefleksive overvejelser.

På denne måde sameksisterer og flyder disse klange ind og ud af divergerende – og til tider modsætningsfyldte – eskatologiske praksisser. Der er med de ”stofligt” forskellige elementer ikke tale om enkeltperspektiver – eller bestemte klange, der ophober sig ved siden af hinanden: ”No *shift* here” (Mol 2002: 128). Harmoni og disharmoni spiller sammen i en polyfoni – selv dér, hvor informanterne udtrykker en bevidsthed om, at deres forestillinger ikke logisk passer sammen, som det vil fremgå af de følgende interviewklip. Hverdagens eskatologi viser sig derved gennem overraskende nuancerede sprogspil og handlinger. Gennem de polydokse performances håndteres og bearbejdes overordentligt komplekse problemstillinger, der er forbundet med netop livets paradokser og modsigelser, som møder de sygdomsramte undervejs. Det betyder imidlertid ikke, at tro og eskatologi generelt er hyppige samtaleemner for informanterne efter de indsamlede data at dømme. Et flertal bemærker, at det er første gang, de har formuleret sig om deres forestillinger – dvs. hører sig selv gøre erfaringer og tanker eksplicitte.

I disse observationer ligger dermed implicit, at hverdagstro – uanset hvor monodoks den i konstruerede eksempler kunne fremstå – alene i kraft af disse sammenvævede strukturer og dens situerethed sprænger en monodoks tænkning. Inden for de faktiske enkelte interview er bredden og variationen da netop også forskellig. Der er fortællinger, der udtrykker mere monodokse eskatologier – andre mere polydokse. Nogle er virtuost spillende på flere religiøse kosmologier. Andre fortællinger krydser linjer mellem videnskabelig eller common sense-inspireret ateisme og forskellige former for gudstro – ligesom der er fortællinger, hvor episoder og livsperioder med forskellige erfaringer og forestillinger står i forgrunden.

Ved at forstå de forskellige måder at praktisere tro på gennem Mols begreb om koordination er hensigten med nærværende ”øvelse” netop ikke at kortlægge den enkelte informants tro ved at indplacere de mangfoldige praksisser under bestemte kategorier eller religiøse persontyper – om end en sådan optælling i sidste instans vel kunne lade sig gøre. Spørgsmålet er ikke, om der er én, syv eller halvtreds varianter af tro – om der er én, syv eller halvtreds religiøse persontyper. Hverdagens eskatologi indebærer altid en multiplicitet af forestillinger. I stedet er det min pointe at vise, hvordan multiple former for tro ikke kan reduceres til hinanden, men i stedet forbinder sig med hinanden. Eskatologierne forbinder sig således ikke fra et ”trospunkt” til et andet, men bevæger sig *mellem* punkterne, idet det foregår i tid, rum, mellem mennesker, verden og Gud. Jeg vil med andre ord vise, hvordan de sygdomsramte enacter tro, i harmonier og disharmonier, som måske ofte logisk set og i almindelig daglig forståelse

kan siges at modsige hinanden, men som i samtalen – som jo sker på virkelighedens ”scene” – spiller sammen i en polyfoni.

9.3. Eskatopraksis 1: Relationer

9.3.1. Udklip A: *Det nye livs flerhed*

Elisabeth fortæller i citatet i 9.1., at hun egentlig ikke har tænkt ret meget på det med, at hun kunne dø. Det er sådan hun tænker det. Ikke desto mindre fylder hendes overvejelser om døden en stor del af interviewet, som i udtalt grad krydses af forestillinger om et efterliv. Som vi hørte i Kapitel 8, er Elisabeth opvokset i et religiøst hjem, og i spørgeskemaet karakteriserer hun sin mor som troende katolik, ligesom skemaet også afslører, at hun betegner sig selv som kristen og gudstroende. Som i andre tilfælde, hvor de interviewede personer identificerer sig selv som kristne, kan de have en deltaljeret viden om kristen tradition i forhold til eksempelvis trosbekendelser, salmer, bibelske skrifter og gudstjenesteliturgi. I mange tilfælde kan disse forhold også føre til overvejelser om, hvilken viden, de har om kristendom, og hvilke elementer af den, de bifalder, og hvilke de er mere kritiske over for eller blot står udenfor, og som derigennem udspiller sig som nye trospraksisser. Elisabeth fortæller i lyset af den sygdom, som har ramt hende:

Man bliver – jeg vil ikke kalde det mere religiøs, jeg vil bare kalde det, at man tænker mere på livets afslutning og Gud og hvad der skal ske. / Jeg kan ikke forestille mig i al evighed at skulle sidde oppe i en himmel med nogle engle og lave ingenting. Og jeg tror heller ikke, at der findes et helvede. Det betyder ... Det kan godt være, vi faktisk er i et helvede, for det er jo svært nok sådan at jage lykken et helt liv, så jeg tror ikke, at det bliver værre, når man dør. Jeg tror tværtimod, at det bliver bedre eller det samme. Så det er mere et nyt liv, kan man sige. Et nyt liv – men for at det nye liv skal give mening, så tror jeg, det bliver på jorden igen, bare i en anden form – en anden skikkelse, stadigvæk som menneske. Jeg forestiller mig også – og det er grunden til, at jeg heller ikke er bange for at dø – at der er nogen før mig, der er døde, for eksempel mine bedsteforældre. Og så forestiller jeg mig også, at når man dør, så står de og tager imod en på den anden side, så man behøver ikke at være bange for det. Så vil det da bare være dejligt at blive genforenet igen med sine forældre på den anden side, for jeg kan ikke forestille mig et liv uden mine forældre; altså man kommer jo til at savne dem. Så når man dør, så forestiller jeg mig, så må man da glæde sig til, at man skal gense dem. / Det giver ikke helt logik, fordi jeg har mange forskellige forestillinger om, hvordan det er bagefter. Det giver ikke helt mening, hvis man bliver genfødt, så vil de jo ikke være der, det er også det. Så jeg ved ikke, hvordan det bliver, men det er de forestillinger, som jeg har. Det er noget mærkeligt noget, når jeg tænker over det, det med at man skal dø en dag. Det kan man ikke rigtig forestille sig. Det er i hvert fald noget meget syret, synes jeg.

Udklippet viser, hvordan meget forskellige bestemmelser af liv efter døden kan fortælles i kombinationer af forestillinger om opstandelse gennem himmelske englebilleder, møder ”på den anden side” med mennesker, man elsker, og forestillinger om et friskt, nyt liv. Som det forekommer hos flere informanter, synes Elisabeths fremstilling i tematisk forstand nærmest at forbinde samtlige udsagn i spørgeskemaet, så de i interviewet kommer til at interagere med hinanden på forskellige måder.

At hverdagsdogmerne fra spørgeskemaet er repræsenterede, er dog ikke ensbetydende med, at der svares bekræftende på alle spørgeskemaudsagn om tro på et liv efter døden, idet dogmerne i de forestillingsuniverser, som kommer til udtryk i interviewene, afspejler sig positivt såvel som negativt i forhold til hinanden. For Elisabeths vedkommende er det alene på udsagnene om ”tro på et liv efter døden”, ”tro på at hendes ånd/sjæl vil være hos hendes nærmeste efter hendes død” og at ”de spor, hun har sat i tilværelsen, lever videre efter hendes død hos hendes nærmeste”, der bekræftes, hvorimod udsagn om kødets opstandelse, reinkarnation og andre former for efterliv besvares med ”ved ikke”. Til gengæld tror hun ”meget” på Kristi opstandelse. Interviewet åbner således for forståelser af disse svar – ikke mindst for de tvetydigheder og ambivalenser, der forbinder sig med ”ved ikke”-svarene. Elisabeths fortælling, der rummer gloser som ”Gud”, ”himmel”, ”engle” og vendinger som ”at genfødes til et nyt liv”, bevæger sig tæt på en traditionel kristen terminologi. Men kategorierne får deres helt særlige drejninger, idet Elisabeth forskyder den kristne traditions billedunivers i forhold til sine egne forestillingsfortolkninger. Eksempelvis forskyder en forestilling, der umiddelbart kunne lægge en tro på kødets opstandelse nær, sig til en forestilling om genfødsel til et nyt jordisk liv – som Elisabeth dog selv hverken i spørgeskema eller interview identificerer ordret som en reinkarnationsforestilling, om end hun netop synes at antyde en sådan, som understreges af hendes egen påpegelse af en manglende fornufts-baseret logik i lyset af sine andre efterlivsforestillinger.

Lignende former for selektion og forskydning finder sted i alle de interview, hvor informanterne eksplicit udtrykker et forhold til kristendom. Elisabeth udtrykker også holdninger til visse forestillinger om et helvede. Der er for Elisabeth, som for langt de fleste af informanterne, tale om stereotypiserede forestillinger, som hun lægger afstand til. Hos Elisabeth betyder det, at hun lægger afstand til en bogstavelig forståelse af helvede som et konkret sted fuld af flammer og rædsel, af himmelen med stivnede billeder af engle i kedsommelige hvide gevandter mv. Som jeg påpegede i slutningen af Kapitel 3, er disse bogstaveligt fortolkede billeder for længst forladt af moderne teologi og størstedelen af den moderne kirkelige praksis. Ikke desto mindre udspiller de gamle og rustne konkrete billeder sig gennem nye polydokse fortolkninger.

Elisabeths beretning viser den tvetydighed, som overalt i interviewene kommer til udtryk i forestillinger om livet efter døden. En forestilling går på, at hendes forældre og bedsteforældre tager imod hende ”på den anden side” og at det bl.a. er grunden til, at hun ikke er bange for at dø. Hun regner med, at når hun dør, så er hendes forældre også døde, og at de lykkeligt vil blive genforenet. Et nyt, glædesfyldt liv er altså identisk med disse relationer. Døden opfatter Elisabeth på den ene side som en grænse mellem livet her på jorden og et nyt liv på et andet plan. Men samtidig angår det nye liv ikke alene et efterliv med familien hinsides. Det relaterer sig også til en forestilling om genfødsel til et nyt liv i den virkelighed, som hun kender og holder af – hvor hun genfødes som en anden, og alligevel er sig selv.

Elisabeths eskatologi udfolder sig således som mange ambivalente, modsætningsfyldte og interagerende forestillinger. Ikke desto mindre synes de mange koordinationer at samle sig gennem kærlighedsrelationer. De handler om afvisninger af steder med kedsomhed og isolation, for at fremhæve medmenneskelig forbundethed. Forestillingerne herom synes derigennem at bære Elisabeths håb i forhold til døden. Det er således gennem bevægelserne *mellem* forestillingerne, der lader Elisabeths forbundethed med verden tone frem og i den forstand konstant lader håb udspille sig på nye måder. Tanker om Gud og om et nyt liv forbinder sig som elementer i kristen tradition med tanker om relationen til forældre og bedsteforældre med disse familiemedlemmers betydning i det liv, de har haft sammen, deres forbundethed og den erindring, de har sat. Disse forhold eksisterer på tværs af uvished og død – og overskrider dem. Ligesom hun er forbundet med sine kære i livet, er hun det i døden. Som det er karakteristisk for så godt som alle efterlivsforestillinger i interviewene, synes de forsøgsvis at udtrykke, hvordan tid og rum eksisterer på en anderledes måde, i andre dimensioner. Man er i efterlivet sig selv, og dog er man til for sig selv og andre som en anden.

9.3.2. Udklip B: Andet-stedet tæt på

I andre interview synes hverdageseskatologi at bestå af netværk med endnu flere lag, hvor forestillingerne udspiller sig som konstante finjusteringer gennem atter nye linjer. Her er det Björk, som er i starten af 40’erne og lever sammen med sin datter, der går i 2. klasse. Björks spørgeskemasvar om et liv efter døden fordeler sig på samme måde som Elisabeths bortset fra Björks ”nej” til reinkarnation. Björk fortæller:

Jeg tror på et liv efter døden. Jeg tror, at vi er her som ånder, ikke som væsener eller noget. / Jeg tænker på min kusine og min farmor, der døde. Der tror jeg, at de får et liv efter døden et andet sted og at de er som ånder eller et eller andet. Hvis det er mine tanker, så er de levende for mig i mine tanker. Hvis de er det for mig, så kan de også være det for min datter. Jeg forklarer det på den måde, at hvis hun tænker på

mig, så er jeg inde i hendes hjerte eller inde i tankerne, og når hun kigger på et billede af mig, så er jeg tæt på. Jeg kommer ikke som en eller anden ånd, det tror jeg ikke på, men jeg tror, man går et godt sted hen – oppe i himmelen eller hos Gud eller et eller andet sted. Sjælen – den forsvinder ikke. Den er unik – din sjæl, den er der. Jeg tror også, ligesom min moster, hun har altid et billede af min [afdøde] kusine med et lys foran, jeg tror, hun er levende for hende på den måde. Når hun kigger på billedet, så er hun der, fordi så er du inde et eller andet sted eller i et rum, så du har folk tæt på dig – i minderne kan man sige. / Men jeg tror ikke du svæver rundt herinde. Jeg tror, at sjælen og den, som dør, går et andet sted hen, men personen er levende hos den som stadig er i live – som en vind eller inden i en eller – Jeg tror ikke at man bare forsvinder, og så var det bare det. At så er du bare død, og så lyser sjælen ikke. At der ikke bliver noget efter døden, det tror jeg ikke på. Jeg tror, der er noget. Men hvad det er, det har jeg det svært ved nogen gange. Men et eller andet ... at du går et godt sted hen oppe i himmelen eller hos Gud, eller at din sjæl bliver gemt et eller andet sted. / Jeg tror i hvert fald, der er noget.

Interviewet med Björk er et eksempel, som viser, hvordan flere mulige ”hierarkier” mellem forskellige efterlivsversioner afprøves med en ledende overvejelse, idet der i hver version indfinder sig en slags forskelsbehandling, som stiller de andre versioner ringere.¹⁸² Björk anslår ledemotivet ved at bekende sin tro på et efterliv først i uddraget. Det sker gennem en bekræftende sætning: ”Jeg tror på et liv efter døden.” Hen imod slutningen af uddraget sker bekendelsen i stedet gennem en benægtende form: ”Jeg tror ikke, at man bare forsvinder” – for derefter igen at åbne for potentielle nye hierarkier. Disse udsagn indrammer et komplekst indhold, som hun varierer gennem koordinationer, som konstant forandrer de enkelte forestillingers betydningsindhold. Hun fortæller, at hun forestiller sig, at hendes afdøde farmor og kusine har fået ”et liv efter døden et andet sted, og at de er som ånder eller et eller andet”. Denne forestilling ser umiddelbart ud til at have samme andetverdenhed som Elisabeths ovenfor. Umiddelbart i forlængelse heraf skifter Björk dog spor. Efterlivet sker i minderne. Overvejelsen er her, at nærværet for ens bevidsthed tager sig ud som afdødes sjælelige nærvær, men muligvis snarere har ens egne tanker og følelser af forbundethed som grundlag. I forhold til sin datter er det derfor Björks tanke, at når datteren, hvis Björk dør, ”tænker på mig, så er jeg inde i hendes sjæl eller inde i tanken eller i minderne, måske er jeg tæt på”. Hun eksisterer ikke for datteren i en forgangen tid, men som et nærvær, der lever i datteren. Björk tilføjer derefter, som en modifikation af sin tro på de afdøde familiemedlemmers liv som ånder, at hun ikke tror, at hun ”kommer som en eller anden ånd”, men at datteren ”har noget indeni sig, som er mit, og det bliver der også efter døden, det tror jeg på”. Med

¹⁸² ”Hierarchies between representational devices may shift in character over time” (Mol 2004: 82). Mol viser i *The Body Multiple*, hvordan forskellige specialeområder på et hospital på varierende måder hver især kan indtage en førende plads i hierarkiet (Mol 2004: 62-64).

andre ord sker der et skifte fra talen om en transcenderende virkelighed hinsides til en immanent forestilling om et efterliv. I sidste sætning af interviewklippet udspiller eskatologien sig på ny som at ”gå et godt sted hen i himmelen eller hos Gud” og sprænger derved igen de italesatte immanente forestillinger.

9.3.3. Udklip C: Dobbelt-vinkler

For andre toner barndommens trosbilleder frem gennem forestillinger om begravelse og blander sig igen med forestillinger om ”sjælens rejse”. I generaliseret form tager den ved sygdomsforløb sin begyndelse ved dødsøjeblikket, hvor sjælen forlader kroppen og tager til ukendte destinationer, som sjældent er konkretiseret ved billeder, men mere alment er karakteriseret ved at være en anden verden med fred, ro og potentielt nærvær og mulighed for kontakt med andre afdøde og med efterladte. Hvordan det kan udfolde sig, er Ericas (35 år, mellemlang uddannelse, gift, tre hjemmeboende børn) fortælling et eksempel på. For et år siden fik Erica konstateret brystkræft, som hun blev helbredt for. Nu er kræften kommet tilbage som knoglekræft, som man kæmper for at holde nede. I spørgeskemaet giver hun udtryk for, at hun tror på Kristi opstandelse ”i nogen grad” og ”tror på et liv efter døden”, men ”ikke ved”, om hun tror på, at hun ”genopstår i krop og ånd”. For Erica glider fortællingen om at skulle forholde sig til døden over i tanker om overskridende forhold, der krydser med elementer, som hun selv forbinder med kristendom: ”Jeg kunne simpelthen ikke se, hvordan man kunne leve med visheden om, at man skulle dø alt for tidligt. Det er ubærligt.” Psykologen havde sagt til hende: ”Sig en masse om tro og håb.” Når Erica kæmper med stor indre uro og situationer med angst, gennemlever hun, hvad der skal ske med hendes mand og børn, og forestiller sig begravelsen. ”Jeg tror, at inden man dør, så bliver man afklaret med det – og det håber jeg, fordi så vil det ikke være så svært. Men jeg er ikke bange for, hvad der skal ske, når man dør.” I forlængelse af psykologens ord fortæller hun om sine tanker og erfaringer omkring ”tro og håb”, der glider over i efterlivsforestillinger.

Tro og håb, det er for mig noget kirkeligt, og tilgivelse betragter jeg som noget kristent. At tilgive mig selv, hvis ikke jeg har været særlig sød ved mine børn. / Der er nogle budskaber om kærlighed og håb. Jeg kan ikke formulere noget konkret, men jeg oplever det sådan, at der er en plads til os alle sammen. ... Nogle gode ord at bære med sig. Når jeg skal dø, jeg vil gerne have kristendommen lidt tættere på. / Men når det er i sort og i vildrede, så har jeg kun mig selv – først skal man hives op og så finde håbet og finde lyset inde i livet. Der kommer det [at tro] ind, synes jeg. / Det med et liv efter døden er kommet op efter mit sygdomsforløb, den der barnetro, som man kalder det, den med englene i himmelen. Jeg tror, at min sjæl er her på en eller anden måde, altså det er svært sådan at konkretisere, men jeg tror da på, at min ånd på en eller anden måde er til stede i hvert tilfælde i mine efterladte, og det ses fra to vinkler. Fordi når jeg er her på jorden, så forestiller jeg mig nogen gange, at

min farmor er her for eksempel. Jeg snakker ikke med hende, men jeg kan mærke hendes tilstedeværelse, og det er trygt og dejligt, og der er kærlighed ved den tanke. Jeg forestiller mig egentlig ikke selv, når jeg dør, at jeg svæver rundt om mine efterladte – det er egentlig ikke sådan, at jeg forestiller mig det.... Og på en måde så ville det være rart, hvis *jeg* også kunne mærke det, men det er så mærkeligt, så det kan man ikke Man kan ikke forestille sig, at man dør, og så er man død. Det kan man ikke. Jeg tror ikke på himmel og helvede. Det er mere sådan tilstedeværelsen, og jeg håber, at jeg jo på en eller anden måde vil kunne følge med alligevel. Jeg tror ikke, man har nogen ked-af-det-følelse, når man er død. Så tror jeg, at man har det godt, og at man så kan sende nogen energier eller... det ved jeg ikke.

Forestillinger om efterlivet kendetegnes ofte af en sådan slags ”dobbeltblik”, som vi finder det hos Erica, der afspejler en kontakt mellem afdøde og pårørende – forestillinger, dennesidige og hinsidige, der ses fra forskellige perspektiver, fra personer, der hhv. lever og er gået bort. I Ericas fortælling udspiller der sig en tro på det evige liv gennem tanker om hendes førdødssituation, begravelse og fremtidige håb for familien, der blander sig med forestillinger om livet, der transcenderer dødens grænse. Ligesom vi så det hos Elisabeth, forkastes forestillinger om et helvede. I stedet er der tale om lykkefølelser og åndelige energier. Erica fortsætter uden overgang sin tale om evige relationer, hvor religiøse erfaringer udfolder sig gennem forholdet mellem hende og børnene i helt konkrete situationer:

Jeg snakker en del med mine børn om engle, og det er også en forberedelse på, at hvis jeg skulle gå hen at dø, så tror jeg at det ville være en trøst for dem. Vi har sådan et sted i skoven, vi cykler igennem til skole, at vi cykler sådan igennem en granskov, og pludselig kommer vi ud i en bøgeskov, hvor solen bare skinner igennem, og der er sådan et sumpområde, det er meget smukt, ikke. Så siger jeg, at det er, hvor englene bor. Og så snakker vi om det og siger, at her, når vi cykler igennem, kan man lige få sig en lille snak med en engel måske, måske med farfar eller hvem – de kender ikke så mange, som er døde, vel, men det kan man godt, hvis der er et eller andet, man gerne lige vil sige, eller noget, man er ked af. Så kan man lige få en snak med englene her. Og det er simpelthen for at lægge en eller anden base for, at de kan trøste sig på en eller anden måde, hvis jeg ikke skulle være her mere. Jeg tænker egentlig ikke, at det er en fælles rar oplevelse, det er mere med, at jeg lærer dem, at det er sådan man kan gøre, og det gør de – især den store – han siger: ”Jeg cyklede igennem der, hvor englene bor.” ”Snakkede du så med dem?” ”Ja, jeg sagde nok lige lidt”, siger han. Så siger han ikke mere. Det sidder der, og det synes jeg er rart. Og vi snakker også om, at man kan også bede en bøn til Gud en gang imellem, og den store han siger: ”Jeg tror på Gud, gør du ikke også?” ”Joh, det gør jeg.” Men det har vi ikke noget problem i. Så snakker vi også om, at der er nogen, som ikke tror på Gud, og nogen, som tror på Gud. ”Jeg tror på Gud,” siger han. Det er fint. Det tror jeg, er en hjælp. Det er rart, at han siger det, for det synes jeg, fordi det er en god trøst. Det er godt at have et sted – det har jeg jo også selv gjort, at man har et sted, hvor man kan henvende sig, når man er alene. Det er vel min form for bøn. Så synes jeg, at jeg kan føle, at der er én, der er sammen med mig – en gud eller en engel eller...

Gennem mødet med det *numinøse* i det sumpede skovområde udspiller der sig en fælles eskatologisk praksis mellem Erica og børnene, som ikke alene eksisterer i øjeblikkene i skoven, men som bevæger sig gennem andre episoder i hverdagen. Hendes fortælling repræsenterer bl.a. det udbredte forhold, at hverdageseskatologier rummer forestillinger, som deles med børn, andre familiemedlemmer, pårørende og venner, og at det vanskeligt lader sig afgøre, hvem forestillingerne tilhører og af hvem de egentlig tros, netop fordi disse trospraksisser skabes, består og næres i relationerne. I det særlige billedsprog henvendt til børnene, hvormed kræftframte søger at forberede dem på, at deres mor eller far måske snart skal dø, tales der fx. om den klareste stjerne i Karlsvognen, eller, som hos Erica, om et smukt, sumpet område i skoven, hvor englenerne hører til og evighedsrelationerne udspiller sig. Dette forhold, at der i hverdagsteologien er en vidt udbredt forestilling om børns særlige behov for sikre billeder på et efterliv, giver i sig selv en polydoksi, eftersom forældre gerne skaber dem, men ikke nødvendigvis deler dem fuldt og helt. På lignende måder kan historier og eventyr om andre verdener og efterverdener som for eksempel Narnia (Lewis 1950-1956) og Nangijala (Lindgren 1973), der har indlejret sig som en del af barndommens forestillingsunivers, eller forestillinger om ”Skt. Peter med nøglen” udspille sig som delte forestillinger mellem informanterne og deres pårørende, hvor det fælles kendskab til universet eller viderefortolkning af en slags billedstriber forbinder sig med den enkeltes forestillingsunivers i kraft af den fælles praksis, som forestillingen er opstået igennem. På denne måde er de kræftframtes forestillinger ofte fyldt op af et tæt relationelt nærvær, hvor positionerne glider ind og ud mellem hinanden i forhold til, om det er dem selv, de taler om, eller om det er deres forhold til allerede afdøde. I dette nærvær – ofte på indbyrdes ”rationelt” modstridende måder – rejser håb sig igen og igen hos informanterne, hver gang de støder på døden som endelighedens vilkår.

9.3.4. Udklip D: Himmelske gentagelser

De konstante justeringer og korrektioner, som vi finder det hos Elisabeth, Björk og Erica, filer på delelementer af billeder og dogmer i kristen tradition, som i denne undersøgelses kulturelle kontekst hører hverdagstroens sprog til. Hvis forestillingerne ikke optræder samtidig, som mere eller mindre erkendt ulogiske, viser de sig som sideordnede versioner, hvor forskellige kategorier afprøves, ved at de skiftevis sættes i forgrunden og baggrunden af den enkelte persons ”teologi”, eller de udspiller sig sekventielt i den forstand, at forskellige forestillinger hører forskellige livsafsnit til. At trospraksisser, der hører andre tidsperioder til, interagerer med cancerrejsens eskatologi, viser sig bl.a. gennem Søren (NLP-uddannet, gift og lever med prostatakræft) fortælling. I spørgeskemaet har

Søren erklæret sig som ateist, og spørgsmål, der handler om tro på liv efter døden, er besvaret med ”nej”, bortset fra udsagnet ”Jeg tror, at de spor, jeg har sat i tilværelsen, vil leve videre efter min død i hjertet hos mine nærmeste”; her har han svaret ”ved ikke” og oven over ordet ”hjerter” tilføjet ”hjerne?”. Spørgeskemaet oplyser desuden, ligesom Søren også fortæller om i løbet af samtalen, at hans mor er ”kristen” og ”folkekirkemedlem” og hans far ”overbevist ateist”. Som vi hørte i Kapitel 9, åbner Søren digitaloptagelsen af interviewet med den markante sætning: ”Vi er alle terminale.” Han forklarer videre om sin umiddelbare erfaring af cancerrejsen: ”Kræften er jo en anden type sygdom hos de fleste mennesker i deres tænkning og følelsesliv – det er nok den her tænken omkring det terminale.” Søren fortsætter med at fortælle om de tanker, som sygdommen fører med sig:

Jeg er ubelastet af religiøse forestillinger; så skyld og skam og sådan noget, som jeg i mine andre kolleger ud i kræftsygdommen har stødt på meget ofte, betyder slet ikke det samme. Jeg er mere firkantet og siger: det, du har gjort skidt, det kan du sgu ikke gøre om, men du kan gøre en masse gode ting som sådan. Så det er nogle fortællinger, der skal lukkes op mere end det åg, som du skal bære med dig på den anden side af døden. / Det kommer så og bliver gennemarbejdet gennem drømme og meget andet. Det taler min kone og jeg meget om sammen. / [Drømmene,] det er noget værre rod tilbage – genoplevelser tilbage fra barndommen. Noget af det kan jeg genkende, og andet er absolut nyt. Gudfader, hvor gør vores ubevidste brug af de der symboler, det er godt nok spændende. / Jeg tror selvfølgelig, at de samme symboler, der bliver genbrugt uden andet indhold. Fortællingerne ændres, men kontekst og rammer bevares. / Ja, hver gang jeg forfalder, ligesom da jeg var barn, til at bede Gud om hjælp, så husker jeg mig selv på det her: Det er nogle billeder, som måske gør godt, når man tisser i bukserne, men du kan ikke bruge det til en skid, når du skal dø. / Da jeg var barn, bad jeg ofte en eller anden mærkværdig opfundet guddom om hjælp. Jeg havde jo heller ikke andre, så fandt jeg på sådan nogle mærkelige nogen der. Og så rodede jeg med mange historier, fordi jeg er af en familie, hvor moderen var god gammeldags kristen uden at overfalde kirken og en dybt ateistisk far, og har gået på sytten forskellige skoler lige fra åben økumenisk over dybt sort til klosterskole. Senere var jeg i Østen og på Grønland. / Jo da, jeg havde transcenderende billeder. Venstre tindingelap blev meget anvendt de år. / ... Der var kristen tænkning i familien – overvældende meget i den linje dér! / Min bror og jeg lavede historier: billeder af Vorherre i forskellige udgaver af Det Nye Testamente; der var kors, talismaner, *revidut* – de grønlandske ånder, som man sender ud efter hinanden – var på linje med ”Jesus Christiansen”, talemfigurer, tupilakker, billeder fra Karl Bergit Schmidt, indianertotems og mærkelige ting. Det var hentet fra naturen, som vi lavede træer til levende væsener og sådan noget. / Så spillede man en karakter i historien. / Jeg tror, at hele projektet – set bagefter – drejer sig jo om, ikke kun at få styr på det – det tror jeg det meste drejer sig om – men også at få nogen, der var så stærke, at de kunne klare det hele. / Så var man beroliget og sov videre. / Jeg vil bruge dette som oplevelser, og jeg vil bruge det til at få en god følelse, og af at meditere får du det rart. Det er ikke nødvendigvis sikkert, at du bliver klogere. – At gå med i de råbende massers tog, det lærte jeg aldrig. / Så er det, der er tilbage at være. / Intensiteten – den stiger – og det gælder alt. Det gælder lige

fra en ny opgravet kartoffel til kropskontakten med min hustru eller venskabsrelationer. / Jeg har haft en mulighed for at være både i himmel og helvede med de relationer, og heldigvis himmel til sidst. Så det har noget at gøre med, at ting er bundet sammen. Det er ikke alle, som er så heldige.

For Søren handler livsfornyelsen om at se på og at være i de billeder, drømme, oplevelser og erfaringer, der er og har været, og som udfolder sig gennem et net af forskellige linjer. Der ligger i den prioriterede immanente fortolkningserklæring en tvetydighed, idet Søren samtidig forholder erklæringen som ”mere end det åg, som du skal bære med dig på den anden side af døden”. Søren tror ikke på livet *efter* døden, der dog alligevel figurerer som noget, der sker. Ambivalensen, der kommer til udtryk i dette statement, synes at præge hele interviewet. Barndommens dramatiske krybbespil beretter om et polydokst trosliv: et univers med guder, helte og dæmoner, som skaber rum for kosmos midt i kaos; hver aktør spiller sin egen afgørende rolle, hvor kristen tænkning indtager en form for ledende – om end underliggende – partitur. Søren markante afvisning af religion, som adresseres med det at ”gå med i de råbende massers tog”, forbinder sig i Søren fortælling, på den ene side, med aktørerne fra barndommen. På den anden side går aktørerne i en vis forstand fri af ”massernes tog” som ”gode følelser” og bæres videre i en anden livsanskuelse gennem en form for meditatív praksis. I en kort strofe får vi at vide, at Søren beder – og i samme øjeblik spiller en rå dødsmelodi, som kasserer alle bønnerne. Som det kom til udtryk hos Elisabeth, Björk og Erica gennem helt andre polydokse samspil, er det, som Søren betegner som ”himmelen”, relationerne til verden og medmennesker, præcis som de *er*. Ligeledes, som det var tilfældet hos de tre kræfttramte kvinder, udspiller der sig også hos Søren forestillinger om græsekrydsning og ”det hinsides” i form af drømme, der åbenbarer ubevidste billeder – om end der blot er tale om gamle og udtømte symboler ifølge Søren, der på den måde igen fejer det ”underliggende” og ”hinsides” af bordet.

I hverdageseskatologierne synes tid og rum konstant at forskyde sig i forhold til hinanden. Der er tale om evighedsforestillinger og -erfaringer, der bevæger sig ind og ud af forskellige rum og tider, der eksisterer samtidig. Der er dog ikke tale om kaotiske bevægelser på må og få. De mange bevægelser synes nærmere at komme til udtryk som rytmer, der udfolder sig gennem sygdommens og uvishedens kaos. Jeg mener, at man kan udtrykke det sådan, at eskatologier rejser sig i kræftoverlevernes hverdagstro gennem forvirring som ikke-lineær tekst, idet de udfolder sig som noget, der sker i tiden og udenfor tiden og hvor håb således konstitueres gennem praksisser i *specifikke* former for evig tid.¹⁸³

¹⁸³ ”*Qua* narrative, the Apocalypse does not unfold *in* time – and certainly not outside of time – but rather constitutes a specific form *of* time” (Keller 1996: 87).

I de fire interviewklip, som jeg har fremlagt i dette afsnit og som med spørgeskemaets ordvalg handler om ”tro på et liv efter døden”, toner elementer af traditionel kristendom frem. Ikke som elementer i homogene fortællinger, men som delvise tilsynekomster i forskellige trospraksisser. Anskuet som separate scener, der står side om side i teksten, kan de enkelte trospraksisser stå som modsigelser og modsatrettede størrelser, som ikke passer sammen og forskyder sig. Ikke desto mindre er det netop heterogeniteten, der fortæller noget om, hvad *hverdagskristendom* er. Disse interviewklip viser ikke hver for sig, hvad kristendom er af natur eller i sig selv. Levet kristendom afsløres ikke af en permanent tilstedeværelse af traditionelle kristne trosbilleder og dogmer. Tværtimod kan disse elementer i lange passager synes helt fraværende. I spørgeskemaudsagn om tro på opstandelsen eller et liv efter døden, kan man sjældent høre, hvilken slags praksisser der forudsætter trosudsagnet. Umiddelbart forhøjer det på den ene side muligheden for, at man både i spørgeskemaer og hverdagens samtaler – uden de usagte tankespors akkompagnement – let kan tage fejl af hverdagens forestillinger. På den anden side afspejler det også ofte et udtalt ønske om, at disse forestillinger netop holdes åbne og flertydige og måske endda dunkelt samspillende, ikke mindst i rituel handlen. I begge tilfælde er de mere direkte udtryk for evighed og håb tilstede som skrøbelige pauser og toner i større net. Således bliver hverdagskristendom hele tiden til gennem forskellige eksplicitte trospraksisser – og samtidig eksisterer den som det, der passerer upåagtet hen.

Eksemplerne ovenfor kalder, sammen med interview-udklippene i Kapitel 8, på en endnu mere detaljeret differentiering i forhold til de måder, forskellige former for trospraksis kombineres på. Der trækkes på vide erfaringsområder og udtryk. Det gælder i drømmene, som Søren berørte som ubevidste tilsynekomster, men også dags- og livsdrømme; det gælder venners eller egen eksperimenteren med eksempelvis clairvoyance eller alternative helbredelsesmetoder; flere former for nære fællesskaber, ikke alene mellem slægtninge og venner, men også i forhold til kolleger, læger, sygeplejersker, psykologer, præster og lignende kontakter. Og det gælder former for sanselige og måske oversanselige erfaringer i dagligdagen, i naturen og i arbejdslivet. I visse sammenhænge bringes disse ind som tilbydende mulige forestillinger, og i andre sammenhænge lever de et tilbagetrukket liv som svage undertoner.

9.4. Eskatopraksis 2: Materialitet

De fire narrativer, jeg præsenterede ovenfor, viser, hvordan hverdagens eskatologi udspiller sig gennem forskellige praksisser og versioner, der rummer delelementer af mere traditionel kristendom. Fortællingerne viser i glimt, hvordan tro forbinder sig med situationer og hverdag, der i høj grad

involverer materialitet, og at materialitet således i høj grad forbinder sig med såvel cancerrejsens uvished som håb på trods. I forbindelse med sin rehabilitering af objekter peger Latour på, at det refleksive og symbolske ganske enkelt ikke lader sig adskille fra materialet. Som han ironisk formulerer det:

If you can, with strait face, maintain that hitting a nail with and without a hammer, boiling water with and without a kettle [...], walking in the street with and without clothes [...], slowing down the car with and without a speed-bump, [...] are exactly the same activities, [...] then you are ready to transmigrate to the Far Land of the social and disappear from this lowly one (Latour 2005: 71).

I stedet for dialektisk at hoppe frem og tilbage mellem forestillinger, som hører hjemme i subjekternes forstand, og en slags objektiv virkelighed ”derude”, gør vi klogere i at indrømme, at vi i dagliglivet alle er involveret i praktikker, som er tætte, kødelige og varme så vel som af metal, glas og tal – ”and that are persistently uncertain”, som Mol formulerer det (2002: 31). Når Mol taler om ”begivenheder” (*events*) taler hun om *mere* end ord, der udsiges: ”The important roles in these sketches are played by things as well as words, hands as well as eyes, technologies as well as organizational features” (2002: 53). Oversat til nærværende kontekst betyder det, at hverdagens kristendom forstås som multipel værenspraksis, idet den udspiller sig gennem heterogene koordinationer mellem relationer, der *involverer materialitet*. Disse relationer kan beskrives som heterogene, ikke alene på grund af de forskellige italesatte praksisser, men også fordi relationerne konstitueres gennem alle former for materialer. Levet kristendom er aldrig isoleret. Det betyder, at hverdagens eskatologi udspiller sig i relation til sygdomssymptomer, undersøgelser, kræftceller, diagnoser, operationer, kemoterapier, strålebehandlinger, hormonbehandling tillige med senfølger af lymfødemer, vægttab, opsvulmethed og stomi – linjer i fortællingerne, som simultant forbinder sig med såvel strofer af død som med håb om helbredelse og bedring. Når Erica taler med psykologen om ”tro og håb”, sidder de i et ambulatorium fyldt med patientjournaler. Når Elisabeth italesætter sine eskatologiske forestillinger, interagerer de med hendes tanker om død og barnløshed, lægernes bekymringer for hendes liv og følgerig hændelser i operationsrum og strålekanoner, hvor Elisabeths fertilitet med overvejende sandsynlighed tabes. Tro interagerer i smertesituationer, hvor ateisten Søren tyr til bønsspraksis. Hverdagstro udspiller sig i Björks samtale med Gud på hospitalsbadeværelset (8.3.6.), eller i Bennys bøn på terrassen hjemme i huset før hans operation (8.3.3.).

Ved hjælp af flere eksempler vil jeg her udfolde, hvordan eskatologisk håb udspiller sig gennem forskellige ”ting”.

9.4.1. Udklip A: Tæppet

Cathrine skriver i spørgeskemaet, at hun tror ”en lille smule” på Jesu opstandelse, at hun ”ikke ved”, om hun ”tror på et liv efter døden” og egen genopstandelse, og svarer ”nej” til, at hun tror på reinkarnation. Det åbne udsagn om at ”tro på et liv efter døden på en anden måde” besvares med ”ja”. Hun fortæller:

Jeg har også tænkt nogen tanker, fordi det kan man næsten ikke undgå, at tænke nogen tanker om døden og sådan noget. Jeg har prøvet at tænke på, hvad jeg vil gøre for den veninde, som har stået mig så nær i hele den her tid. Og der har jeg sådan en plan, hvis det skulle være sådan, at jeg skulle dø, og det ved man jo ikke, for man skal hele tiden leve med, at selv om det er gået godt, og de siger, at de har fået det hele med og alt sådan noget, så kan det komme tilbage, og hvis det er sådan, at det kommer tilbage, kan man ikke rigtig regne med, at man kommer igennem det – det er bare et spørgsmål om at forlænge et liv så lang tid som muligt. Jeg er i gang med at sy et patchworktæppe – og det begyndte jeg faktisk på i ventetiden mellem første og anden undersøgelse, hvor jeg stadig ikke vidste, om det var kræft, og jeg er ikke helt færdig med det endnu, men det vil jeg så lave færdig, og så vil jeg tage det om mine skuldre i en halv times tid og gå rundt med det sådan [*hun holder med armene et fiktivt tæppe tæt rundt sine skuldre*], og så vil jeg pakke det ned og pakke det ind og give det til en advokat med instrukser om, at det skal min veninde have, når jeg er væk, og så vil jeg lægge en besked ved om, at det sidste, som jeg gjorde, inden jeg pakkede det her ned, var at gå rundt med det om mine skuldre, og så vil du, når du pakker det ud, tage det om dine skuldre, og så kan du få et knus fra mig, når du har brug for det. Og det er det, som jeg gør for hende. Og hvis jeg har tid, så vil jeg lave nogle flere, så også nogle andre kan få, men hun bliver den første. / Og det her tæppe, det blev det flotteste, jeg nogensinde har lavet. Håbet har alle farver. Jeg prøver at skabe de her farvegraderinger – lys – og mørk: i forskellige farver og stof. Jeg har i mange år syet babytæpper til venner, som får børn. Men det her forelskede jeg mig i, og så ville jeg ikke give det fra mig [*Cathrine ler*], så det gør jeg først, når jeg er død. Men jeg havde det faktisk med mig på sygehuset. Det var, da jeg var indlagt anden gang. Jeg bad en af mine venner om, at tage det med, da de besøgte mig, fordi jeg havde brug for noget håbefuldt at kigge på, så det havde jeg. /

Jeg har simpelthen brugt de smukkeste stofrester, jeg kunne finde til det tæppe. Noget andet også, min farvesans har ændret sig. Altså, jeg har været meget til kølige blå farver, og nu er jeg blevet meget mere til gul – gule og røde, varme... [*Cathrine retter lidt rundt på tæppet*] ... Min nabo, hun tror på reinkarnation, og det gør jeg ikke. Jeg synes, det kunne være dejligt at kunne tro på det. Hun tror, at alt, hvad man oplever, er ligesom forudbestemt, og at man selv har været med til at bestemme, hvad man skal igennem – inden man bliver født ind i det nuværende liv, så aftaler man et eller andet sted, at så kommer du til at gennemleve det og det – sådan en uddannelsesaftale, kan man sige. Sådan forstod jeg det på hende. Sådan ser jeg ikke på det. – Altså på en måde kunne jeg godt tænke mig at tro på reinkarnation, fordi det er da bedre end at tro, det er slut, når det er slut. Og jeg kan næsten bedre lide ”reinkarnation” end ”det evige liv” – et eller andet sted så går kristendommen på, at min sjæl genopstår, og det bliver så mig i den form, som jeg kender mig selv på, ikke. Men reinkarnation, den er lidt forjættende, fordi det giver dig mulighed for at afprøve flere forskellige hylstre, og det kunne da være meget skægt at leve et liv som mand fx engang. [*Vi ler.*] Dét [*tæppet*] er så tæt, jeg kan komme på det – det er min

form for at give noget videre, fordi jeg kommer heller ikke til at give mine gener videre. Så jeg må prøve at efterlade noget af mig selv, så vidt det nu kan lade sig gøre. Det er noget, som jeg decideret er begyndt at tænke over... men det går langsomt. Det, der er tilbage med det tæppe der, det er alt det kedelige. Jeg skal montere, foere og quilte det – det er ikke så sjovt, som at sætte firkanterne sammen.

Da vi mødte Cathrine i Kapitel 8, fortalte hun, hvordan hun skældte ud på Gud og om, hvordan hun tænkte om skabelse. Også her kæmper hun med en bestemt version af kristendom, som udfordres gennem en humoristisk provokation om reinkarnationstankens ”forjættelse”, som hun ”næsten” foretrækker. Disse forestillinger indfletter sig i en længere fortælling, som hun udtrykker med stor entusiasme, glæde og alvor. Hun fortæller her, hvordan håb og evighed på helt konkret måde knytter sig sammen med det quiltede strålende gyldne tæppe, hvor hendes kærlighed quiltes ind gennem et glædesfyldt og møjsommeligt arbejde med ”skabelsesværket”. Gennem tæpperne knyttes evige forbindelser til de mennesker, som Cathrine elsker i sit liv, og på den måde rækker hun udover døden. Forholdet til det konkrete materiale indtager således en afgørende og helt ledende rolle i Cathrines trospraksis, som hun relaterer direkte til dødstemaet.

Hos Cathrine kommer tingens afgørende rolle til udtryk akkurat som materialitet var involveret i trospraksisserne i interviewene i forrige afsnit: Elisabeths hvidklædte engle, Björks lystænding, Ericas sumpede skovområde og Sørensen galleri med kors, Jesus-figurer og tupilakker mv. Hos Elisabeth, Björk og Erica udspiller disse objekter sig, i kraft af deres udformning, mere direkte i sammenhæng med et traditionelt kristent univers. Anderledes forholder det sig med såvel Cathrines eskatologi som med de tre efterfølgende intervieweksempler – ganske som det også viser sig i andre af de interviewedes eskatologier, hvor amuletter og sweatre knues og krammes, skrin dekorerer, varme huer strikkes eller skrapbøger udformes til pårørende og andre fællesskaber, der har stor betydning for de kræftramte. Idet Cathrine går i rette med den gammeltestamentlige Gud, alt imens hun udlægger livets begyndelse, synes hendes trospraksis på afgørende punkter at krydse med Bibelens skabelsesberetning – ikke mindst i forhold til den fortolkning, der eksempelvis gives af Keller (2003) (se Kapitel 2) – på samme måde som hendes fortolkning af Guds væsen i forhold til Job-figuren krydser med profetlitteraturen. Med fokus på død og efterliv glider disse linjer imidlertid i baggrunden i interviewudtrækket ovenfor og synes ikke umiddelbart at indtænkes i Cathrines egen praksis.

”Kristen tradition” fremstår i den forstand som fraværende, idet den ikke korrelerer med Cathrines tæppe-performance. Betragtet som enkeltstående fragmenter synes hendes trospraktikker med kiltede tæpper og tvivlen om tro på *det evige liv* i flirten med reinkarnationen at tabe enhver forbindelse til kristen tradition af syne. Som løsreven praksis har tæppet intet at gøre

med de bibelske elementer, som dog ikke desto mindre klinger med i baggrunden, når man husker andre dele af interviewet.¹⁸⁴

Min pointe er nu, at ligesom i Mols eksempel – hvor fænomenet åreforkalkning eksisterer for manden i modtagelses-afsnittet, selv om benet med åreforkalkningssygdommen er amputeret og ligger i en fryser i den anden ende af hospitalet (Mol 2002; se Kapitel 4) – kan fænomenet hverdagskristendom hos Cathrine på lignende måde eksistere som fraværende i de enkelte praktikker og alligevel samtidig i fraværet manifestere sig gennem objekter. Cathrine lægger afstand til tro på *det evige liv* som noget, der *alene* vedrører hende/individet – og ikke forholdet mellem hende og verden; et sådant forhold, der opretholdes på trods af døden, er der i stedet tale om i den praksis, som udspiller sig gennem tæppet.

9.4.2. Udklip B: Værelset

At et umiddelbart fraværende fænomen kan repræsenteres gennem konkrete objekter, viser sig også i interviewet med Jenny. Spørgeskemaet har Jenny besvaret på lignende måde som Cathrine. Jenny fortæller bl.a.:

Jeg tænkte slet ikke over det privilegium, at de trods alt stadigvæk kunne leve videre. ... Ens eget håb om, hvad livet skal indeholde, det er så lille en del ved siden af det med ens børn ... / Deres liv er deres eget, og det vil gå videre alligevel: Det vil jo ikke kun blive afsavn, sorgmodighed, sorg, længsel, bitterhed, mindreværd, fordi man ikke er ligesom alle de andre, men de ville jo overleve, og deres liv vil også blive dejligt eller have muligheden for stadigvæk at blive godt. Den vinkel synes jeg slet ikke, jeg havde på, før at jeg fandt ud af, at vi jo hænger meget tæt sammen, men jo ikke uløseligt. Vi kan godt være fra hinanden og alligevel overleve. ... Det er der, det rykker. Jeg tror, for mig har det haft betydning, det med at få sat noget på plads omkring det, at vi eksisterer, ja livet og døden. ... Jeg vil have taget et billede af os som familie, for så har vi det. Det er sådan en lille ting, men det kan være helt konkret, og det kan være store tanker, men det kan også være – jeg har altid gået meget ind for ritualer... det er det samme jeg siger til dem hver eneste dag, jeg putter dem, for så ved jeg, de vil tænke ”husk, mor elsker dig” – [at] det vil jeg altid gøre – så kan de tænke det – for det er blevet sagt til dem i 11 og 8 år – ”husk, uanset hvad der sker, så elsker mor dig”.

Hos Jenny udspiller eskatologien sig gennem fotografier som forhold, der rækker udover døden, på lignende vis som det kom til udtryk hos Björk ovenfor. Samtidig sætter sengen, dynerne og værelset den konkrete scene for de daglige ritualer, som spiller en afgørende rolle i forhold til håb, der rejser sig mellem Jenny og børnene. Denne type forestillinger og ritualer vil ligesom Cathrines typisk forbinde sig med en bekræftelse af

¹⁸⁴ Det kan tilføjes, at kirkefaderen Klemens af Alexandria rent faktisk har skrevet et værk, der hedder *Stromateis*, som betyder ”tæpper/collage”. Der er, ifølge kirkehistorikeren Euseb, tale om en slags patchwork-teologi (Jensen 1995: 196ff).

spørgeskemaets forestillingsdogme ”Jeg tror på, at de spor, jeg har sat i tilværelsen, vil leve videre efter min død i hjertet hos mine nærmeste”. For Jenny er der tale om, at disse praksisser sameksisterer med hendes bekræftende udsagn om at være kristen, tro på en gud, som er kærlig, tilgivende, som kender hendes lidelse og smerte og som hun kan tale med – samtaler som markant kommer til udtryk i interviewet (8.3.2.).

9.4.3. Udklip C: Gravstedet

Også det følgende eksempel viser, hvordan begivenheder, ritualer og objekter interagerer uadskilleligt med hinanden som hverdagseskatologisk udtryk. Dan er opvokset i en familie med en kirkeligt aktiv mor og en far, som i den henseende var ganske passiv. Ifølge spørgeskemaet ”ved han ikke”, om han tror på et liv efter døden eller om han tror på Gud. I samtalen fortæller han i flere passager om at de ”enormt spændende historier – de der fra Bibelen”. Hans sygdomsforløb glider over i fortællinger om, hvad der er sket efter hospitalsindlæggelsen. I den forbindelse fortæller han:

Jeg går op og passer deres [de afdøde familiemedlemmers] gravsted – jeg har respekt for dem. Så har jeg som regel en øl med, og så sidder jeg og skåler med dem: ”Nu kan I se, hvordan det er gået med mig,” og sådan noget – det er sådan lidt af hvert. Altså, hvis det så er noget lort, så siger jeg også det. Hvis der er nogle oplevelser, som jeg har haft, der er gode. Jeg sidder ikke og snakker højt. Jeg sidder og kigger. ”I har det jo godt nok,” tænker jeg. Jeg har mine bedsteforældre og min far og mor deroppe. Det har jeg så også sagt til de andre [vennerne], og så kigger de mærkeligt på mig. Det er ikke noget, som jeg har gjort førhen, det er det ikke. ... Jeg har et piletræ, som jeg sidder under og har så graven lige her ovre – der er fuldstændig stille – der er enormt flot. Jeg kan sidde og falde helt i staver. Nogen gange så har jeg min rygsæk med øl. Det gør jeg ud fra den betragtning, at både min far og min farfar altid godt kunne lide en øl. Og det skal de have. De får det ikke, som andre får det – og så cykler jeg hjem igen. Som sagt, det var ikke noget, jeg gjorde førhen. Førhen da tog jeg bare derud og ordnede gravstedet og så tilbage igen og så op til min far, eller hvor jeg egentlig skulle hen. Da var det ikke ligesom det er nu. Nu er det ligesom rart, hvis du kan forstå, hvad jeg mener. Nu er det noget andet. Og det er altså først rigtig kommet efter sygdommen.

Hos Dan udspiller livet efter døden sig som en slags forfædretro, hvor mødet og dialogen foregår på gravstedet gennem ritualiseret øl-delning under samtaler med døde slægtninge – som blev en ugentlig aktivitet i hans liv efter kræftsygdom. Dette samliv med forfædre minder meget om praksisser, som er almindelige i bl.a. Kina, hvor forfædre lever videre et andet sted og er i relation med de levende og hvor dagligvarer, ægte såvel som af papir, stilles på gravene og måltider indtages i selskab med forfædre (Hansen 2008). For Dan synes denne praksis ikke tilnærmelsesvis tænkt som ”religion”. For Dan er kristendom noget, der hører til hos forældrene, i bibelhistorierne og i politik på den internationale

verdensscene, som det viser sig i andre dele af interviewet. I andre interview kan gravstederne på andre måder være omdrejningspunkter om forholdet til afdøde, som eksempelvis hos John, hvor der i hans familie er konflikt om, hvorvidt netop gravstenen og -stedet er afgørende for forholdet til afdøde og de forskellige familiemedlemmers tro.

9.4.4. Udklip D: *Den gule kornmark*

Det sidste eksempel, jeg her vælger at præsentere ud af mange polydokse, findes hos Xenia. Xenia føler, som det er fremgået, at hun mangler ord for og personligt kendskab til kristendom og tro, samtidig med at hun faktisk har haft det, hun selv forstår som en slags gudsoplevelser. Ifølge spørgeskemaet ved heller ikke hun, om hun overordnet set tror på et liv efter døden, men svarer ja til, at hendes sjæl/ånd vil være hos hendes nærmeste efter hendes død. Hun formulerer det sådan:

Der *er* noget... fx da min moster døde, da ved jeg, at hun har fortalt om en drøm, hun havde. Hun drømte faktisk, at når hun døde, så ville hun gå i en gul kornmark med hendes mormor, min oldemor. ... og så tænkte jeg, da hun døde, at det ville være et af de bedste steder, hun kunne være – hun var meget tæt på sin mormor i de år, før min oldemor døde, og hun var meget glad for hende. Da tænkte jeg, at hun kommer på den gule kornmark. På den måde tænker jeg, at der er en eller anden forbindelse til nogle af de relationer, man har haft en meget intens forbindelse med, der måske sker en ny forbindelse på en eller anden måde, ja. På min farmor, der kan jeg også tænke, at hun ligesom holder øje med mig, eller hun er her på en eller anden måde. Der kan være forbindelse mellem de døde og dem, der lever. Når jeg er i kirke, så tænker jeg også på min farmor. Og så beder jeg faktisk også for at moster har det godt, der hvor hun er. Jeg tænker jo, at hun er et eller andet sted, ja. / ... Jeg (kan) nærmest fornemme hende sige: ”Nej, nej, det synes jeg ville være helt åndssvagt det der.” Det kan være sådan nogle ting, jeg kan fornemme meget tydeligt. Jeg tænker også, at når jeg selv en dag ikke mere er her, så er jeg med i de efterladtes univers.

Hos Xenia er andres død og efterlivsforestillinger en slags katalysator for hendes egne spekulationer over, hvad døden er. Der udspiller sig i den forstand et helt evigt familiegalleri gennem forestillingen om ”den gule kornmark”, hvorigennem der samtidig er en vedvarende kontakt i form af samtaler mellem levende og døde.

Interviewklippene i dette afsnit er alle eksempler på, hvordan et fænomen, nærværende eller fraværende, kan manifestere sig som praksis gennem helt specifikke objekter. De er uadskillelige fra troen samtidig med, at objekterne fuldt ud forstås som netop fabrikerede. Der er ikke tale om, at det guddommelige ”sidder gemt” hverken i kors, billeder, skrin, gravsten, gule kornmarker eller i forestillingen om en englefylt himmelhvælving. Der er netop tale om aktører, som er involveret i handlingerne, og som dermed er uadskillelige dele af trospraksisserne.

Objekterne er i den forstand med-skabere og med-bærere af de håb, som udfolder sig i hverdagens eskatologier.

9.5. Sammenfatning

Jeg har i denne analyse forsøgt at skrive hverdagstroens variationer frem i lyset af Keller og Schneiders multiplicitetsteologi gennem Mols begreb om koordination, der som en teori om den praktiske flerhed åbner mulighed for at se polydoksien i en større detaljerigdom. Jeg har søgt at vise, hvordan eskatologi udspiller sig hos deltagerne gennem et netværk af forfinede linjer, hvor håb kommer til udtryk gennem relationer mellem det guddommelige og mennesker, levende og døde. Hverdageseskatologierne indeholder konstant skiftende sprogspil, som er vævet ind i hinanden, i tanker, følelser, handlinger, drømme, livsfilosofier og religiøse kosmologier – i forskellige lag og niveauer. Variationerne viser sig gennem åbenhed, flertydighed, ambivalens og til tider umiddelbart modsatrettede, eller ligefrem uforenelige forestillinger. I cancerrejsens eskatologi eksisterer vævsprøver, blodtal, fysiske og mentale reaktioner på kræften og social ballast uadskilleligt sammen med livshåb, gudstale og forskellige kosmologier. Det betyder, at der er materialitet forbundet med tro og håb, som det viser sig i hverdageseskatologierne.

Sammen fortæller de forbundne heterogene elementer noget om, *hvad* hverdagens kristendom er. I cancerrejse-eskatologi kan kristendom og kræftsygdom ikke forstås som adskilte fænomener. Hverdagens kristendom optræder aldrig rent. Ligesom i polydoksibegrebet hos Keller og Schneider, forbinder elementer af kristen tradition sig med naturvidenskab, politik, krop, køn, race, økologi og andre former for religion med tro, hvor evighedshåb udfolder sig i forhold til hverdagshandlinger, sygdomsoplevelser, naturvidenskabelig realisme samt andre typer kosmiske verdensbilleder. Dvs. at disse forskellige elementer, taget som enkeltstående fragmenter, ikke *af og i sig selv* kan adskilles som kristne udsagn fra den ”resterende” polydoksi, men netop *sameksisterer*, idet de forskellige elementer – indimellem på forunderlig vis – forbinder sig med ikke-isolerbare elementer af traditionel kristendom. Hverdagskristendom eksisterer som multipel, men den hænger sammen. Det betyder, at fænomenet hverdagskristendom ikke giver mening at tale om og forstå som noget, der har en kerne, som består i, hvad levet kristendom egentlig og i grunden skulle være. I stedet er der tale om konstante åbninger og forhold, der er uadskilleligt sammenvævet med situerede, materielle praksisser.

KAPITEL 10. RUMLIGHEDER – FORHOLDET MELLEM SYSTEMATISK OG HVERDAGENS TEOLOGI

I de fire foregående kapitler har jeg gennem *stilleben* og *kuber* vist, hvordan fænomenet hverdagskristendom eksisterer som kræftsitueret, idet kristendom gennem italesættelser konstitueres og transformeres gennem netværk af ”translationer”, ”associationer”, ”hybrider” og ”koordinationer” (Kapitel 6, 7, 8 og 9). Samlende for disse analyser er, at de beskriver, hvordan forskellige måder at tro på sameksisterer i hverdagen, idet de på kryds og tværs overlapper, interfererer og forskyder sig i forhold til hinanden, og derigennem viser, hvordan hverdagstro konstant bliver til og viser sig på nye måder. Dette kapitel lægger sig i forlængelse af forrige Kapitel 9 i den forstand, at undersøgelsen af hverdagens kristendom fortsættes gennem det eskatologiske tema. I Kapitel 9 viste jeg, hvordan det relationelle aspekt viste sig som strukturer i hverdagens eskatologi og udfoldede i den forstand en empirisk baseret fortolkning af Kellers og Schneiders proklamation af kristendom som polydokse forhold. Ikke desto mindre rejser de forrige analyser et teologisk spørgsmål om, hvordan større systematisk-teologiske kristendomsfremstillinger mere direkte forbinder sig med hverdagens individuelt situerede polydoksi. Denne, afhandlingens sidste, analyse søger at belyse dette forhold.¹⁸⁵

Systematisk teologi og hverdagstro udfolder sig gennem meget forskellige sprogspil. Som jeg påpegede i Kapitel 3, har systematiske teologiers normative praksis været præget af en forbeholden tilgang til hverdagstro ikke mindst på grund af hverdagens ”vildtvoksende” polydokse strukturer. Denne analyse peger ikke desto mindre på, hvordan der viser sig overraskende ligheder og sammenfald mellem dem. Der er tale om fællesnævner, som ikke altid genkendes af teologer og derfor kan resultere i mange misforståelser. Med et udgangspunkt i det eskatologiske tema vil denne analyse vise, hvordan kristendom eksisterer som en konstant koordination mellem forskellige ”repertoier” (Latour [1991] 1993: 88) af systematiske teologier og hverdagstro. Analysen viser endvidere, hvordan kræftoverlevernes levede eskatologi sætter stedernes betydning centralt i forgrunden, mens traditionel systematisk eskatologi overvejende fokuserer på tid. Jeg argumenterer i analysen for, at både tid og sted udspiller sig gennem forskellige former for rum og at relationen mellem hverdagens og den systematiske eskatologi således kan fortolkes gennem begrebet

¹⁸⁵ Kapitel 10 rummer en videreudvikling af refleksioner, der er præsenteret i Johannessen-Henry 2012a, og som handler om forholdet mellem systematisk og hverdagens teologi. Indholdet i artiklen er udbygget ud fra afhandlingens teoretiske empirisk-teologiske greb ”polydoksi” (se Del 1, Kapitel 2-4).

”rumligheder”, hvorved eskatologi udspiller sig som ”sameksisterende opstandelsesrum”.

I det følgende vil jeg (1) præsentere de metodiske greb, som ligger til grund for denne analyse. Det drejer sig om mit analytiske begreb ”teopraksis”, der på forskellig måde er inspireret af antropologen Michael W. Scott (2007) samt Mol (2002) og Latour (2005); og det drejer sig om min anvendelse af Mols og Laws ANT-topologi (1994). Derpå (2) vil jeg i ”Teopraksis 1” vise, hvordan systematisk teologi – repræsenteret af hhv. en moderne, mere traditionel tilgang i den tyske teolog Wolfhart Pannenberg’s fortolkning (1972, 1990) og en eftermoderne dekonstruktiv tilgang, som den fremstilles hos den amerikanske teolog John D. Caputo (2006, 2007, 2010) – interagerer med hverdagens trospraksis, som den viser sig i det empiriske materiale, der er blevet udfoldet i de forrige kapitler. Efterfølgende (3) viser jeg i ”Teopraksis 2”, hvordan disse forskellige eskatologiske praksisformer i systematisk teologi og hverdagstro differentierer sig ved at være hhv. tidsligt abstrakte og stedsligt konkrete; det argumenterer jeg for hhv. på baggrund af Gerhard Sauters protestantisk-eskatologiske typologi (2008) og gennem Gaston Bachelards filosofiske topoanalyse ([1958] 1994). Her forsøger jeg således at pege på, at systematisk teologi og hverdagstro sameksisterer gennem forskellige ”opstandelsesrum”, og at beskrive, hvordan hverdagstro og klassisk kristen tekst mødes mellem stederne.

10.1. Teopraksis – systematisk teologi og hverdagstro

Ingen traditionel systematisk teologi matcher de individuelle former for hverdagsteologi, som er tonet frem i de foregående fire analyser. Snarere er der tale om, at systematiske teologier og hverdagstro er til som to forskellige repertoarer med både divergerende og overlappende indhold. Hvor de systematiske teologier primært indtager et globalt blik, er hverdagens polydoksi udpræget lokalt situeret – om end der også her er tale om en heuristisk skelnen (jf. Strathern 1995a,b). Grundet repertoarenes forskelligheder er der en del metodiske vanskeligheder forbundet med at beskrive og fortolke forholdet. At tale om eksempelvis ”beyond and above” (Pannenberg 1990: 161) er en ganske anden sproggenre med et anderledes indhold, end det at tale om, at man vil komme ”gående på en gul kornmark”. At tale om ”weak messianic forces” (Caputo 2006: 96) kobler ikke indlysende til hverdagsoverbevisninger om *neuro-linguistic programming* (NLP) eller reinkarnation. Ligesom en tale om det fremtidige liv som ”materiell identisch” (Pannenberg 1972: 181) eller om det guddommelige som ”event” (Caputo 2006) ikke ganske matcher de faktiske stoflige begivenheder i hospitalsrum, gennem kemoterapi, strålebehandling

og angst for metastaser. Opstillet én til én passer repertoirerne ikke sammen.

Udfordringen i at undersøge repertoirernes forbundethed ligger ikke mindst i forholdet mellem monodoksi og polydoksi. Som vist i de forrige analyser udfordres monodoksien af en polydoks praksis, idet tro konstant viser sig som flere. Hverdagstro viser sig ikke som ét uendeligt antal, men netop gennem flerhed og forbundethed, hvor kristendom aldrig eksisterer i ren form. Selv om udfordringen af monodoksien, som vi har set i Kapitel 2 og 3, på forskellige måder kommer til udtryk i både systematiske teologier og i hverdagstro, vanskeliggøres en undersøgelse af interaktionen mellem de to repertoirer, netop idet de fleste teologier *praktiserer* en monodoksi.

Når jeg her taler om monodoksi, sigter jeg ikke alene til traditionelle moderne systematisk-teologiske fremstillinger af kristendom til forskel fra postmoderne fremstillingers betoning af kristendom som altid flere end én (Keller og Schneider 2011; jf. Kapitel 2). Med termen monodoksi refererer jeg samtidig *metodologisk* til enhedens logik, hvor én bestemt forestilling om, hvem, hvad og hvordan Gud er, fremføres. Karakteristisk for teologierne er, at de er disciplinære, dvs. at de skriver et fagligt baseret argument frem, som sjældent indbefatter en generøs læsning af positioner tæt på ens egen. Mere typisk tjener de andre teologier som en anledning til at skærpe og profilere sit eget greb, sit eget sprogspil om angiveligt universelle menneskelige grundvilkår. Heri ligger en monodoksi, som måske nok er akademisk velbegrundet, men som ligger fjernt fra hverdagsteologernes praksis. Det betyder *ikke*, at systematiske teologier ikke i høj grad kan hente scener fra hverdagslivet direkte ind i teksten. Det gøres ikke desto mindre oftest ved netop at tilpasse hverdagstro til det normative argument, som fremføres i den pågældende fremstilling. Hvor hverdagstro spiller som polyfonier (9.2.), minder teologier mere om homofonier, hvor en stemme leder de andre stemmer. Udfordringen består hermed i at relatere hverdagstro og systematisk teologi uden at reducere repertoirerne til én-til-én-sammenlignede fragmenter, der fortolkes gennem en normativ (hierarkisk) monodoks struktur, og uden at ophæve hverken forskelligheder eller dogmatiske hovedpointer i kristendommen.

Derfor søgte jeg i denne analyse konstruktivt at relatere teologier og hverdagstro gennem en fællesnævner om teologisk praksis, ”teopraksis”.¹⁸⁶ Teopraksis er mit forsøg på at identificere kategorier, som relaterer

¹⁸⁶ Litteraturen byder på flere definitioner af teopraksis, som dog ikke svarer til den samlebetegnelse, som der er tale om her. Fx anvendt som term i forbindelse med uddannelse inden for religion og tro (James 2009); eller hos filosofen og religionshistorikeren Kimerer L. LaMothe, som reflekterer over ”a vision for dance as theopraxis”: “Dancing is a discipline for self-knowledge in which a person strengthens the instincts; educates the senses, and invigorates the energy needed to embrace metaphor-making as a creative, bodily process” (LaMothe 2006:128).

forskellige ”verdener” af gudstale uden gennem helhedstænkninger at kompromittere de specifikke forskelle som konstituerer netop forskelligheden. Termen teo-praksis er inspireret af antropologen Michael W. Scotts ”onto-praksis” (2007), som han nærmere definerer som følger:

The study of onto-praxis is an attempt to identify the deepest level of ontology operative in a given time and place, and to situate particular ideas, practices, and institutions with respect to the proper strata of ontology which they give expression and on which they may impinge in transforming ways (Scott 2007: 20-21).

Den afgørende pointe for den nærværende analyse er Scotts stærke sammenkobling af det historiske og det situerede i individet. Min intention med at anvende grebet teopraksis er dermed en dekonstruktion af et på forhånd fastlagt hierarki (jf. Mol 2002: 62-64) mellem systematisk teologi og hverdagstro, hvilket betyder, at en kategorisk distinktion mellem *teori* (i betydningen teologisk litteratur) og *praksis* (i betydningen empiriske data) som udgangspunkt fjernes, idet jeg betragter såvel hverdagstro som systematisk teologi som praksis.¹⁸⁷ Det betyder, at forholdet mellem systematisk teologi, dvs. akademisk normativ lære, og hverdagsteologi, dvs. individuel, levet tro, ikke skal forstås som forholdet mellem ortodoksi og *ortopraksi* (Bell 1997: 191, Berling 1987), hvor den (sande) *doxa* sætter

¹⁸⁷ I en diskussion mellem Foucault og Deleuze forklarer Deleuze forholdet mellem de to kategorier (Foucault & Deleuze 1996). Ofte er praksis blevet betragtet ud fra en applikation af en forudgivet teori, dvs. som en konsekvens af teori; eller, den anden vej rundt, er praksis blevet opfattet som en ufravigelig inspiration i forhold til fremtidig teoretisk tænkning. Uanset hvad fører disse fortolkninger nemt til, at relationen forstås som en totalitær proces. Men ifølge Deleuze er der tale om et forhold, der i stedet bryder totaliteten, idet relationen i langt højere grad er partikulær og fragmentarisk. Teori er altid begrænset til et felt, som applikeres på en anden sfære, der er meget forskellig derfra. I selve relationen, som ligger i applikationsbevægelsen, er der aldrig tale om lighed mellem de to sfærer: ”[...] from the moment a theory moves into its proper domain, it begins to encounter obstacles, walls, and blockages which require its relay by another type of discourse (it is through this other discourse that it eventually passes to a different domain). Practice is a set of relays from one theoretical point to another, and theory is a relay from one practice to another. No theory can develop without eventually encountering a wall, and practice is necessary for piercing this wall” (1996: 206). Endvidere er der tale om at ”a system of relays within a larger sphere, within a multiplicity of parts, that are both theoretical and practical. [...] It is always a multiplicity, even within the person who speaks and acts” (1996: 206). Følgelig konkluderer Foucault om magtsystemet/hierarkiet: ”The intellectual’s role is no longer to place himself “somewhat ahead and to the side” in order to express the stifled truth of the collectivity; rather it is to struggle against the forms of power that transform him into its object and instrument in the sphere of “knowledge”, “truth”, “consciousness”, and “discourse”” (1996: 208). I denne sammenhæng betyder det, at ligesom teologier ikke kun indeholder ”ren teori”, men implicitte handlingspraktikker, ligger der i hverdagstroens praksis ”teoretiseringer” over gudsforestillinger og vide erfaringer af tro.

rammerne for den (sande) praksis og i den forstand rydder kontroverser af vejen. Snarere går jeg her efter at opspore de ”kontroverser” (Latour 2005: 21ff), som viser sig, når de to repertoierer sammenholdes. Hvor fletter de sig sammen, hvor konflikter, afbrydes de, og hvor forskyder de sig eller folder hinanden ud? Ved at opspore kontroverser dekonstrueres på forhånd fastlagte definitioner af, hvad (ret) eskatologi er, og det giver mulighed for at medtænke virkelighedens materielle karakter; det giver mulighed for at forstå teologiske og hverdagens repertoierer som formationer, frem for at anskue dem som to kontrasterende virkeligheder, der stilles over for hinanden. Forholdet mellem de to repertoierer, som det udspiller sig i analysen, er i en vis forstand sammenligneligt med Mols fremstilling i *The Body Multiple* (2002), hvor empirisk tekst og litterær subtekst kobles (”indirekte”) sammen (jf. Kapitel 4).¹⁸⁸ Mol opretholder forskellen mellem teksterne ved at stille dem over for hinanden og lade dem gennemspille hvert sit repertoire, hvorved hun i en vis forstand unddrager sig selve interaktions-udfordringen og altså i sidste instans overlader den til læseren. Til forskel fra Mol lader jeg her teksterne, dvs. repertoiererne, forbinde sig mere ”direkte” med hinanden.¹⁸⁹

10.2. Analysens ”topologi”

Argumentet – der her følges op på baggrund af de kontroverser, der udspiller sig i relationen mellem systematiske teologier og hverdagstro (”Teopraksis 1”) – er, at forholdet kan fortolkes som et, der udspiller sig i møder mellem forskellige rumligheder. Som redegjort for i Kapitel 4 præsenterer Mol og Law (1994) en *multipl topologi*. Denne topologi arbejder med forskellige typer af rum, idet forfatterne peger på, at der findes forskellige rumligheder samtidig og ikke blot én. I disse rum kan forskellige handlinger finde sted. En hovedpointe hos Mol og Law er, at disse rumligheder, karakteriseret som *regioner*, *netværk* og *det flydende*, er sameksisterende, idet de ikke korrelerer eller passer sammen, men alligevel er forbundne. I lyset af Mols senere fremstilling (2002) mener jeg, at det er muligt at tale om *rumlige koordinationer*, hvor afgrænsede rum (regioner), forbinder sig med såvel relationelt betingede (netværk) som glidende rum (det flydende). Mols og Laws multiple topologi udfolder jeg i anden del af

¹⁸⁸ Mol lader i *The Body Multiple* (2002) multiple litterære betragtninger udspille sig koordineret med det empiriske materiale, som hun har indsamlet på hospital Z (jf. Kapitel 4). Mol ophæver i den forstand et på forhånd givet hierarki mellem litteratur og empirisk materiale.

¹⁸⁹ Jeg har i dette kapitel valgt ikke at anføre længere empiriske citater, idet de allerede er anført og behandlet i de foregående analyser. Koordinationerne mellem de systematiske og de empiriske tekster viser sig således i empirisk henseende gennem repræsentative gengivelser og eksempler.

dette kapitels analyse ("Teopraksis 2"), hvor jeg identificerer disse forskellige sameksisterende rumligheder, dels ved at forstå de systematiske teologiers fokus på tid som "tidsrum", hvor jeg støtter mig til Sauters identificeringer af protestantiske eskatologi-typer (2008), dels ved at forstå hverdagens centrale konkretisering af rumlighed som "steder", hvor jeg gør brug af Bachelards topoanalytiske fortolkning ([1958] 1994).

10.3. Teopraksis 1: Systematisk og hverdagens eskatologi

Med henblik på at undersøge forholdet mellem systematisk og hverdagens eskatologi har jeg udvalgt to nyere systematiske fremstillinger. Den ene fremstilling henter jeg fra den tyske teolog Wolfhart Pannenberg (1972, 1990), som er en af det tyvende århundredes førende teologer og som her står som repræsentant for moderne teologi. Den anden fremstilling henter jeg fra den amerikanske teolog John D. Caputo (2006, 2007, 2010), der på fremtrædende vis har markeret sin teologi inden for de seneste tyve år og som i denne sammenhæng repræsenterer en postmoderne tilgang.¹⁹⁰ Jeg har udvalgt dem, fordi de på hver sin måde søger at imødegå samtidens udfordringer, der bl.a. sigter på at rumme samfundsbevægelser som sekularisering og diversitet, og som således søger at give teologiske svar på, hvordan man kan tale om kristendom og tro på disse betingelser. I det følgende viser jeg møder mellem hhv. forskellige linjer i de to systematiske teologier og forskellige *enactments* i den hverdagstro, som jeg har præsenteret i de foregående. I denne første del af analysen, "Teopraksis 1", sker mødet mellem de to repertoarer af eskatologiske forståelser gennem to termer, nemlig Pannenburgs fortolkning om "det hinsides" (*das Jenseits*) og Caputos fortolkning af "begivenheden" (*the event*), der på forskellige måder forbinder sig med kræfteroverlevernes eskatologier.

10.3.1. Wolfhart Pannenberg: "Det hinsides"

For Pannenberg gælder det, at individet altid må forstås i sin kontekst og i lyset af en mere altomfavnende helhed, som dog netop kun er fragmentarisk tilgængelig i menneskers individuelle liv. Vi har, ifølge Pannenberg, ingen specifik bevidsthed om helheden i vores eget dagligdags liv, men gennem momentvise erfaringer er virkelighedens helhed nærværende for os som følelse. Virkelighedshelheden er ikke fuldt indeholdt i vores individuelle erfaringer. I stedet taler Pannenberg om, at "there remains a vague element of above and beyond, which forms the framework in which the individual experience can first become what it is" (Pannenberg 1990: 161). Den mere begrænsede helhed, der her er tale om,

¹⁹⁰ For min fremstilling af Pannenburgs og Caputos teologi gælder det, at jeg alene forholder mig til de her udvalgte tekster.

består af individets livshistorie, der dog samtidig viser ud over sig selv: til efterkommere og til individets egen skæbne efter døden. Den store helhed er derimod universets historie, som vi ikke kan se, så længe vi er en del af den – dvs. så længe universet eksisterer – men gives os kun i glimt. Vi er kort sagt alle en del af en større helhed, og i princippet kan denne meningshelhed først åbenbares ved historiens ende; det er den eskatologiske mulighed (1990). I sin bog *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart* (1972) præsenterer Wolfhart Pannenberg sin teologi i kort form, idet han anvender bekendelsens dele som fundamentale udgangspunkter for en fortolkning af, hvad kristendom er. Det er denne bog og dens fortolkning af opstandelse og evigt liv, der danner udgangspunkt for min analyse af Pannenberg's eskatologiske pointer. I forlængelse af ovenstående formulerer Pannenberg her følgende pointe om virkelighedens helhed i forhold til kristen tro:

Wenn überhaupt, so kann unser Dasein nur durch eine jenseitige Erfüllung "heil" werden. Das bedeutet nicht Flucht aus dieser Welt in ein Jenseits unseres Lebens. Vielmehr gilt es, gerade in diesem Leben aus dem Vertrauen auf die Ganzheit unseres Seins zu leben, die in der gegenwärtigen Realität unseres Lebens nicht unzweideutig vorhanden ist, nur fragmentarisch sich andeutet für den, der im Fragment das Ganze zu schauen vermag, die uns aber verheißen und verbürgt ist durch die Botschaft Jesu von der Zukunft des Reiches Gottes und durch seine Auferstehung von den Toten. Von da aus können auch die Situationen, Erlebnisse, Chancen, unseres gegenwärtigen Lebens als Teil dieses Ganzen gelebt und erlebt werden, das sie von sich aus nicht begründen können (Pannenberg 1972: 66-67).

Der er med Pannenberg's ord tale om, at vi gives mulighed for at se det hinsides, dvs. gudsriget, i glimt, som den kristne tro giver adgang til gennem løfte og tilsagn.

Inspireret af G.W.F. Hegels refleksioner over historie og treenighed hævder Pannenberg, at mennesker deler historie med Gud og således står i et ubrydeligt og gensidigt forhold som afhængige af hinanden. At Gud og mennesker deler historie betyder også, at mennesker erfarer, at livet på godt og ondt kan tage uventede drejninger. Disse uventede drejninger kan ikke mindst være forbundet med "grænseovergange", som mennesker erfarer gennem fødsel, sygdom og død – grænseovergange, der er relateret til forestillingen om menneskers opstandelse og som udgangspunkt baserer sig på Jesu Kristi opstandelse. Opstandelsen er den kristne tros fundamentale pointe, som bærer budskabet om forvandling til et nyt liv, og heri ligger forståelsen af det kristne håb om opstandelse. Pannenberg skriver om grænsen:

Zum Besonderen des Menschen unter allen Tieren gehört es, von der Unausweichlichkeit des eigenen Todes zu wissen. Ebenso wesentlich ist es dem Menschen, über diese Grenze seines Daseins hinauszufahren nach einer Erfüllung

seiner menschlichen Bestimmung, die im individuellen Leben bestenfalls fragmentarisch gelingt. Das Wissen von der Grenze provoziert ihre Überschreitung, ja ist ohne diese gar nicht vollziehbar. [...] ohne die Frage nach einer Erfüllung über den Tod hinaus würde auch das Leben diesseits des Todes sinnlos. Dagegen, im Lichte einer Hoffnung über den Tod hinaus stellt sich unser irdisches Leben als Fragment eines größeren, noch im Geheimnis verschleierten Ganzen dar (Pannenberg 1972: 113).

For Pannenberg er det altså menneskets spørgsmål om dets skæbne hinsides døden, som holder bevidstheden åben for, ”daß das Geheimnis des Lebens jede gegenwärtige Erkenntnis übersteigt” (Pannenberg 1972: 114): ”Nur die Hoffnung auf ein Leben über den Tod hinaus befreit von dieser Nichtigkeit” (Pannenberg 1972: 147).

Men hvordan skal nu dette ”hinsides” nærmere forstås i forhold til kræftoverlevernes levede liv? Hvordan forbinder Pannenberg's fortolkning sig til disse situerede *enactments*? I forhold til Pannenberg's helhedsfortolkning er det tydeligt, at ingen af informanterne ser en mening med selve den sygdom, som har ramt deres liv (vel at mærke på det tidspunkt i deres liv efter kræftsygdommen, hvor interviewene er foregået). I forhold til selve deres sygdomssituation synes ingen at have forestillinger om, at den for Gud eller mennesker engang vil åbenbares som en del af en større meningshelhed – nogensinde. Ikke desto mindre synes alligevel mange overvejelser at komme til udtryk omkring, at kræftsygdom meningsfyldt forbinder sig med glædelige livssammenhænge, øget livsintensitet og livsnydelse. Eksempelvis kan Jenny pludselig begynde at danse og synge højt i euforiske glædesøjeblikke; eller vi hører om intense stunder mellem børn og forældre, ægtefæller og venner. I den forstand er det muligt at forstå disse situationer som glimtvis erfaringer, hvoraf nogle faktisk bærer på forestillinger om større betydningssammenhænge, som netop kan indikere de glimt af det hinsides eller det ”above and beyond”, som Pannenberg omtaler.

Men nogle af de evighedsglimt, som kommer til udtryk i interviewene, synes i en anden forstand at komme endnu tættere på Pannenberg's fortolkning af opstandelsestroserfaring, hvor han taler om, at den, som tror på Kristus er sikker på det nye liv og dermed allerede er ude over sin egen død (Pannenberg 1972: 146). Det kan forstås sådan, at en persons nutidige tanker og handlinger ikke alene relaterer sig til fortidens historie, men ligeledes forbinder sig til fremtidens historie. Denne forståelse af hinsides betyder, at dødens grænse kan transcenderes i personens indlevelse i og bekymring for medmennesker og deres fremtid (Gregersen 1989). Udspilninger af det hinsides viser sig i den forstand i glimt gennem kræftoverlevernes fortællinger. Når Jenny hviler sig på sengen hver aften, udfoldes kærlighedserklæringerne som udødelige ritualer, der uanset canserrejsens rute vil udspille sig i fremtiden

– både som ubrydelige erindringsbånd i fremtiden, men også som forestillingen om en performet fremtidig praksis (9.4.2.). I disse former for opstandelseshåb synes en pannenbergsk fortolkning at forbinde sig med Jennys andre udsagn om Kristustro i interviewet såvel som i bekræftende spørgeskemasvar om eksemplevis Kristustro, ”tro på et liv efter døden” og tro på at ”de spor, hun har sat, vil leve videre i hjertet hos hendes nærmeste” – omend Jenny (ifølge spørgeskemaet) dog kun tror ”en lille smule” på Jesu opstandelse og ”ikke ved”, om hun tror på det med kødets opstandelse, og derved glider væk fra de troskrav, som Pannenberg forudsætter. Jenny udtrykker sig ikke direkte og ligefremt om sin tro på opstandelsesvirkeligheden, der, ifølge Pannenberg, netop heller ikke øjnes direkte, men tros (1972: 115). De direkte udsagn praktiserer til gengæld Paul, når han med sit kropssprog illustrerer kirkens kors som den dør, han i sin uafklarede sygdomssituation drages efter at åbne for at skue det, som er bagved (8.3.5.). Pauls fortælling krydser direkte flere hovedlinjer hos Pannenberg, tillige Pannenegs udsagn om, at hvad der venter os hinsides døden i den dimension af virkeligheden, er skjult for vores nuværende erfaring (Pannenberg 1972: 113).

I en pannenbergsk fortolkning er det således muligt at erfare noget om det hinsides i glimt. Derimod må forestillinger om det hinsides, som er *helt* skjult for mennesker, gribes gennem metaforer og billeder samt dannes ud fra analogier med det, mennesker kender fra deres dagligdag. I de metaforer og billeder om det skjulte, som Pannenberg bruger, sker der indlysende møder med kræftoverlevernes fortællinger. Som udgangspunkt tager Pannenberg fat i den sproglige metafor, der ligger i bekendelsens formuleringer om at opstå eller blive opvakt, som trækker på den menneskelige erfaring af hverdagens morgener, hvor man går fra en sovende tilstand til at være vågen. Cathrines tale om kræftsygdomssituationen som en metamorfose (8.3.2.) kan man netop forstå som en sådan fortælling om en gennemgribende livsopvågnen. Den nye klarhed er ikke ensbetydende med, at alle sorger og kræftsygdommens alvorssituation er forsvundet, men hun beretter om en forvandling, hvor livet åbenbares på en ny måde, ligesom hun også fortæller om en konkret og for sygdomsforløbet afgørende situation i operationsstuen med kærlige tankestrømme fra sine nære venner. Hvor livsfornyelsen hos Cathrine udspiller sig som skelsættende oplevelser, beskriver Søren eksplicit de helt basale dagligdags erfaringer som dem, der giver liv: ”nyfødte” kartofler og kropsvarmen fra hans elskede hustru (9.3.4.). Men hvor der for Cathrine synes at være tale om billeder, som – midt i hendes opgør med forstenede billeder af kristendommens guddom – forbinder sig med religiøse termer som ”epifani”, ”åbenbaring” og beskrivelser af transformation, synes Søren daglige erfaringer af livsopvågnen at glide helt væk fra (barndommens) eksisterende religiøse universer og blive fritstillet fra

ethvert begreb om religion, fra ”de religiøse massers tog” – om end han dog alligevel formulerer det sådan, at det er de gode oplevelser, som han vil bære med sig ”på den anden side”.

Pannenberg fremhæver i sin fortolkning af den apostolske bekendelse et andet billede på opstandelsen, som går igen i flere af interviewene. Det handler om englen, som Pannenberg henter fra Mk 12:25, hvor Jesus taler om ”sein wie die Engel”, og i Lk 20:36: ”Sie können nicht mehr sterben” (Pannenberg 1972: 110). Som jeg har vist i 9.3., kommer englemotivet vidt forskelligt til udtryk hos Erica, Elisabeth og Björk. Hvor Björk nærmest ordret udtrykker sin forestilling med formuleringen i Markusevangeliet, viser englebilledet sig hos Erica og Elisabeth at repræsentere interaktioner i et fællesskab. Men hvor Ericas engleforestilling forbinder sig med såvel Gud, forfædre, hende selv og andre levende, forandrer Elisabeths englebillede sig til en meningsløs evighedstilstand.

Der er ingen tvivl om, at Pannengers fortolkning af den apostolske trosbekendelse åbner for hverdagens trospraksisser, der kan oversættes som tro på det hinsides. Transcendens viser sig i interviewenes mange øjebliksbilleder gennem *wake-up-calls* om at være nærværende i nu’et og i form af dobbeltperspektiver og sammenfald mellem livet her og nu og det fremtidige liv som det hinsides. I den forstand finder bevægelser sted, der krydser mellem liv og død og hvor forestillinger på mangfoldige måder overskrider grænsen fra den ene side til den anden. I de ovenfor skitserede billeder glider kræftoverlevernes sprog billeder mere eller mindre harmonisk ud og ind af Pannengers fortolkning af opstandelse og et evigt liv. Med mere eller mindre harmonisk mener jeg, at så snart vi følger en linje i Pannengers systematiske fortolkning bliver linjen ikke alene til flere i deltagernes narrativer, men der er samtidig tale om linjer, som undviger og skrider ud. Følgelig rejser spørgsmålet sig: Hvad med de linjer i hverdagens eskatologier, som flyder mellem litterære og håndgribelige forståelser af det hinsides, dvs. alle de linjer, som af informanterne ikke *rent* forstås som metaforisk sprog, men som en tro, der rent faktisk mærkes, ses og høres, som en slags vished om det evige eller såkaldte hinsides? Den systematiske fortolkning af opstandelse gennem englebilledet genkendes i kræftoverlevernes praksis. Men samtidig forbinder det sig med ”ægte” engle, forfædre, skove og ”levende” stjerner, der eksisterer som helt konkrete forestillinger – lige så konkret, som det kommer til udtryk gennem tæpper, træfigurer, billeder, amuletter, spejle og planter (se Kapitel 9). Alligevel udtrykker de konkrete forestillinger en kropslig erfaring, som på en skæv måde forbinder sig med Pannengers kategoriske afvisning af ”eine körperlose Geistigkeit” (1972: 106), men som i samme øjeblik glider fra hinanden i informanternes usikkerhed og afvisninger af traditionelle udtryk om en kødets opstandelse, der viser sig sammen med forestillinger,

som indikerer sjælevandringsreminiscenser, reinkarnation, energier og åndelige bevidstheder.

Samtidig forsvinder også andre materialitetsforhold helt ud af Pannenberg's fremstilling af tro, nemlig den usikkerhed og upålidelighed, der uadskilleligt forbinder sig med de operationsrum, kemobehandlinger, og strålekanoner, der også forbinder sig med tro på en fremtid. Når jeg peger på, at disse situerede handlinger negligeres, sigter jeg naturligvis ikke til, at Pannenberg ikke har inddraget kræftsygdommen "én til én" i sin fortolkning. Det, jeg påpeger, er, at disse kræftsygdomsrelaterede *enactments*, som er uadskillelige fra kræftoverlevernes trospraksisser, er forbundet med trods, oprør, gråd, suk, glæde og latter (se Kapitel 8). I kræftoverlevernes eskatologier blander disse handlinger sig med smagen af metal, kvalme og smerter og med duften, smagen, følelsen og synet af det evige livs håb. Disse praksisser mødes sjældent af Pannenberg's "urokkelige" trossystem.

Selv om Pannenberg's fremstilling af kristen tro åbner for en stor bredde af bibel- og kirkehistoriske billeder, metaforer og semantiske sammenhænge, der langt hen ad vejen kan genkendes i hverdagens trospraksisser, synes Pannenberg's rationelle system at sætte store dele af hverdagens situerethed og materialitet i parentes eller helt at undgå berøring af disse elementer som irrelevante for, hvad kristendom er. Derved kommer hverdagens kristendom til at tage sig ud som et overflødighedshorn af kropslige processer, sværmeriske drømmerier og tro uden en egentlig og fundamental kristen "essens" (jf. fx. Prenter [1955] 1998 og Lindhardt [1953] 1962, se 3.3.3.). Hverdagens situation – dvs. den situerethed, som for kræftoverleverne er betinget af uvished og magtesløshed og som kommer til udtryk i og mellem de trospraksisser, der forbinder sig socialt og materielt med det evige livs håb – falder således helt uden for trosbekendelsens indhold i Pannenberg's fortolkning. I stedet peges på problematikker om hverdagstroens fortolkninger, der sigter på helt andre typer af rationelle forestillingsvarianter, der således bliver identificeret som fejlfortolkninger. Bl.a. betoner Pannenberg i en passage, at opstandelsestro ikke handler om genoplivelser af døde og dermed en tilbagevenden til livet (jf. dødeopvækkelserne i Lk 7 og Jh 11) (Pannenberg 1972: 108) – en forestilling, som dog ikke tilnærmelsesvis tages til indtægt hos denne undersøgelses kræftoverlevere. Ligeledes synes Pannenberg's refleksioner over "[die] Verknüpfung der allgemeinen Totenaufstehung mit dem Endgericht" (1972: 182) og "[die] Vollendung des Gottesreiches" (1972: 184) at udspille sig på et plateau, hvor relationen til kræftoverlevernes hverdagstro er vanskeligt genkendelig. Alt i alt understreger disse forhold eksklusiviteten i Pannenberg's teologi.

10.3.2. John D. Caputo: "Begivenheden"

Efter at jeg i forrige afsnit har vist, hvordan forhold mellem Pannenberg's moderne forståelse af kristendom og hverdagstro udspiller sig, vender jeg mig nu mod den amerikanske teolog John D. Caputo's mere postmoderne eskatologiske refleksioner. Caputo's kritiske blik på teologi's egenrolle og hans opgør med dens eksklusivitet, udtrykker han bl.a. i følgende passage:

The confessional theologies are insider games, and if you do not share the premises, the assumptions, the communal presuppositions, you cannot play the game and you are denounced as an infidel. It is only very occasionally that confessional theologians rise above these limits and gain a wider audience, and when they do, how they did it and what was going on there repays careful study. [...] Theology too often presents itself and cannot understand itself except as sovereign theology, imperial theology (Caputo 2010: 27).

Caputo's anke er, at teologier's suverænitetsforestillinger er dekadente, idet de forbeholder sig patent på at være Guds ord om Gud (2010: 28). Som et modsvar hertil – og dermed også som et modsvar til Pannenberg's metafysiske Gud – har han udviklet en kristen begivenhedsteologi (*A Theology of the Event*, 2006), hvor han argumenterer for en svag teologi (*The Weakness of God* – som er bogens hovedtitel). Han afviser "religion", for så vidt den forstår sig som stærk, dvs. som en eviggyldig sandhedsudlægning – til forskel fra en historisk fortolkning. Caputo skelner, inspireret af den franske filosof Gilles Deleuze's teori om begivenheden (Deleuze 2004), mellem religionen som verdslig (*secular*) og selve teorien om begivenheden, som ligger forud for verden (Caputo 2010: 31). Hvor begivenheden er virtualitet (*virtuality*), er religionen – teatermetaforisk udtrykt – en gennemspilning (*enactment*). Ifølge Caputo har religionen struktur som begivenheden, hvor teologien i stedet har form som analysen af denne begivenhed (Caputo 2010: 30). Begivenheden – som er en "puls" eller en "rastløshed", der "sker i ting og ord" (Caputo 2007: 47, 65, 2010: 32) – efterlader sine spor i religionen, som teologien forfølger ved netop at opspore disse spor. Teologier kan betegnes som kvasi-transcendente teorier, hvor religion skal forstås som værende transcendent. Teologi og religion hører således til forskellige ordener. Hvor religion består i, at religion leves som en slags naiv tro eller godtroenhed, handler teologi om at reflektere over de konstitutive kræfter (*forces*), som ligger til grund for religion. Det illustrerer Caputo ved at pege på, hvad der spørges eller søges efter i hhv. teologier og religion: teorier spørger hvilke(n) mening(er), der forstås, hvor religionen gennemspilles som et stykke musik. Det er først, idet musikken spilles, at den udfolder sig (*the fold unfolds*) (Caputo 2010). Med andre ord ligger begivenheden *i* (*within*) det religiøse liv som dets kvasi-transcendentale betingelse. Der er (her i

opposition til Pannenberg's teologi) ingen brud, ingen afgrund – intet hinsides i en substantiel betydning.

Ifølge Caputo er begivenheder noget, der *sker* for mennesker; man er ikke selv herre over begivenhederne, men er tvunget til at forholde sig til dem. I forhold til kræftoverlevernes situation kan det forstås på den måde, at når en kræftdiagnose stilles, kan man forsøge at ignorere sygdommen, men den er der uanset hvad. Når kemo- og strålebehandling sættes ind som bekæmpelse af sygdommen, er den kræft ramte ikke herre over, hvordan begivenheder opstår som følge af behandlingen. Begivenheden hilses ikke altid velkommen, der bedes og hulkes også over dens ankomst (Caputo 2007: 54ff.). Caputo's begivenhedsteologi består nemlig i, at han forstår Gud som en bestemt begivenhed, der erfares som en kalden, et fjernt råb (*call*) langt borte fra, deraf benævnelsen ”svag teologi”, idet begreber, dvs. navne, der er ”stærke” og magtfulde, nedtones hos Caputo (2006: 113). Gud kalder på det bedste i os (Caputo 2006: 41). Man kunne fristes til at sige, at denne kalden er en kalden, som kommer udefra, hinsides, eller fra den anden side. Men for Caputo er det netop pointen, at der ikke er tale om en sådan identificerbar størrelse. Der er ikke tale om, at der er én, en enhed eller helhed, dvs. et bestemt gudsbegreb, der kan identificeres som begivenheden. De er altid flere og flere kommer til. Begivenheden er, skriver Caputo, hvad der destabiliserer alle relativt stabile strukturer, ved at gøre dem rastløse med fremtiden; begivenheden fylder med håb og løfter, til trods for hjemsøgningen af fortiden og farlige minder. Begivenhedens evige sandhed ligger i dens nomadiske, rastløse rejse tværs over golde, øde og ufrugtbare ørkener eller måske i det, at den vover sig ud på ukendte have (Caputo 2007: 55). For Caputo handler denne kalden til og fra ”Guds rige” om vores måde at være til på i verden, som han betegner som indebærende en speciel reference til kristendommen. Kristendommens unikke udtryk for begivenheden skal ikke forstås som fundament, grundsandhed eller lignende suverænitetspåstand, men som givet – som gave – i kød og blod i Jesus-figuren (Caputo 2010). Kristendommen er dermed et udtryk – blandt flere – for begivenheden: Inkarnationstanken identificeres af Caputo som *a call*. Kristus bliver en lignelse på begivenheden.

Idet Caputo vil befri begivenhedernes gennemspilninger fra klassiske dogmers sandhedspatent og dermed deres besnærende, hierarkiske og diskriminerende bånd, betyder hans radikale teologi i nærværende sammenhæng, at religiøse tekster, uanset om de er af Paulus, Augustin eller Kierkegaard, *i henseende til sandhed* ikke er den individuelle hverdagstros ”tekst” overlegen. Begivenhedsteori og begivenhedsgennemspilninger er forskellige, ikke som delte eller adskilte, men relaterer sig til hinanden netop i kraft af den begivenhed, som de begge er dramatiseringer af – ”I am not only writing about prayer, I am praying” (Caputo 2010: 32). I forhold

til kræftoverlevernes tro handler det ikke om, *hvad* de virkelig eller objektivt mener med ”en engel”, ”en gul kornmark”, ”et patchwork-tæppe” – eller ”Gud”. Det handler ikke om, hvad der passer ind i de kristne læresætninger, men i stedet om, *hvordan* englen, patchworktæppet og Gud enactes. Som gennemspilninger er begivenheder et spørgsmål om bøn og tårer, idet Caputo hævder, at de er en (anden) måde at tale om vores længsler på (2007: 57). Når Jenny, Paul, Søren, Björk og de andre kræftoverleverne, som det kom til udtryk i Kapitel 8, prædiker, beder, sværger, lover og bekender gennem tårer, latter, vrede og humor, er det begivenheden som gives form, kød og knogler. Ifølge Caputo er bønner og tårer måder, hvorpå vi også taler om vores ønsker, længsler og begær efter Gud (*desire for God*; Caputo 2007: 57). I Caputos billedliggørelse er disse inderlige ønsker ”to enter a never-never land more outlandish than anything Alice ever ran into down that rabbit hole” (ibid.). Ønsker og længsler er det, der er situeret i rummet og findes *mellem* det som eksisterer og det, som ikke eksisterer; det er ”an enigma wrapped in a secret so deep that it can never be known by us or by anyone else [...], ”the absolute secret”” (ibid.).¹⁹¹ Caputos fremhævelse af *Alice i Undreland* møder på flere måder de mangfoldige og billedliggjorte trospraksisser, som kommer til udtryk hos kræftoverleverne. Ikke alene fremhæver dette eventyr, at bevægelsen ligger i forholdet mellem fantastiske og vanvittige praksisser – hattemageren og påskeharen, den travle hvide kanin, steder, der gør én kæmpestor eller bittelille, tryllekatten som forsvinder delvist og kommer til syne igen, hvor man skal ”af med hovedet” eller hvor man pludselig er ”hjemme”. Det lige så afgørende er, ifølge Caputo, at eventyret om pigen i den forunderlige verden er meget lidt belastet af, at den har at gøre med ikke-eksisterende enheder.¹⁹² I den forstand genspejles kræftoverlevernes eskatologiske praksisser – mangfoldige ønsker, længsler, håb og alt det, de med hjertet længes efter. Alt det, som tilsyneladende er umuligt og ikke kan ske. Caputos pointe er, at mennesker ikke beder for, ønsker og længes efter noget, som allerede eksisterer – med mindre der er tale om at noget (eksempelvis kræften) skal gå væk og dermed ikke længere skal eksistere. Hverdagens eskatologiske praksisser er differentierede, mangfoldige og irreducerbare, fordi begivenheden *er* irreducerbar – om end den netop ikke *er*.

Disse møder mellem Caputos og kræftoverlevernes praksis rejser imidlertid spørgsmålet: Hvad forbinder nu de fantastiske performance, ”Undrelandet”, og således hverdagens praktiserede evighedshåb med tro på budskabet om Jesus Kristus? Idet jeg følger Caputos linje, svarer jeg med

¹⁹¹ Udtryk lånt af Caputo fra Derrida (Caputo 2010: 33).

¹⁹² Denne pointe finder Caputo hos Deleuze, som kommer til udtryk hele vejen gennem *The Logic of Sense* ([1969] 2004) – et værk, som i Caputos læsning også er lidt af en ”meningens krypto-teologi” (Caputo 2007: 56).

ham, at den klare og vittige svimmelhed i eventyrlandet, der blander sig med mørk skizofreni (i Deleuzes fortolkning), udfolder sig helt og aldeles overbudt i det Guds rige, som kommer til udtryk i Det Nye Testamente: fontainer af begivenheder af den gale, paradoksale, parabolske, på-hovedet-vendte, rodede verden, som findes i de hellige skrifter. De hellige skrifter ligefrem insisterer på vanvid i al dette vanvids flerhed, som viser os Guds riges guddommelige vanvid – et sandt ”helligt anarki” af lignelser og paradokser. ”It is precisely this impossible circulation of such divine events that gives rise to a story like the wedding feast that is every bit as a party thrown by a Mad Hatter” (Caputo 2007: 60). Guds rige er dér, hvor den sidste skal blive den første, ”a strategically perverted system of privileging” (Caputo 2007: 61), hvor fortrinet gives til spedalske, døvstumme, blinde, epileptikere og lamme – ikke smukke athenske kroppe; til toldere, prostituerede og børn – ikke til eksperter i visdomspraksis. Den ene brudte fortælling oven i den anden om døde, der rejser sig, blinde, der ser, mennesker, der går på vandet, vand, som bliver til vin, og én fisk, der mætter femtusind mand.¹⁹³ Hverdagstroens multiple og ”vanvittige” praksisser, der i kræftoverlevernes fortællinger kan komme til udtryk som et næsten kaotisk overtryk, er i mødet med Caputos teologi at forstå som genspejlinger og genspilninger af, hvordan Guds rige er: uden sygdom og sorg, forvandlinger, gule kornmarker, forunderlige steder og først og fremmest evig forbundethed med dem, man elsker. Ligesom i Undreland kan alt ske – ikke i form af én reducerbar helhed, men som irreducerbar forskellighed. Hvor jeg i forhold til den mangfoldige gudstale, som kom til udtryk hos kræftoverleverne i Kapitel 8, pegede på hverdagstrostale som genspejlinger af gudstale gennem Tilleys fremhævelse af Job og Augustin, fremhæver Caputos teologi hverdagstroens gennemspilning af længsler efter gudsriget, som kendes fra Ny Testamente.

I kontrast til Pannenberg's ukendte ”hinsides”, er der i Caputos fortolkning af ”det absolut ukendte” tale om en bevægelsesdynamik, som kommer indefra – ikke fra en kosmisk kraft hinsides, der ”gør” ting. Der er tale om en impuls, som viser sig gennem mangfoldige navne og

¹⁹³ ”I am disappointed that he [Deleuze ([1969] 2004)] did not pursue the fountain of events [...] to be found in the Scriptures. [...] Deleuze should have suspected an event there. He should have wondered whether the zany reversals and astonishing paradoxes in the New Testament were any less the offspring of an event than is the tale of a tardy rabbit darting down a hole. What marvellous stream of events has left its traces on this surface and marked this surface with such vivid and unforgettable figures?” (Caputo 2007: 59-60). Hvorfor synes det guddommelige vanvid i de hellige skrifter at gå Deleuzes næse forbi, ifølge Caputo? Fordi en institutionaliseret læsning af skrifterne og en høj mur af kirkelig magt forhindrede det, hævder Caputo (Caputo 2007: 60). Institutionen rettede teksterne ind, homogeniserede, lagde alle ”krøller” ned i én retning. Forskellighed og dermed vanvid forsvandt således i monodoksien – selv for Deleuzes skarpe blik.

forklædninger, eftersom begivenheder sker på mange måder på forskellige tider og steder – indenfor og udenfor ”religion”. Caputos rastløse, dunkende og bevægede begivenheder er i kræftoverlevernes kontekst transformeret til (uendelige) netværk, der bevæger sig fra den ene performance til den næste. Fra røntgenbilleder, hospitalssenge, og helsedrikke, til bekendelser der indeholder ”kødets opstandelse”, bønner, kirke, tæpper, skove, hjem, fotos, amuletter, spejle, stearinlys, kirkegårde, stjerner, gule kornmarker og skyformationer. Summa summarum udløser Caputos teologi en fornemmelse for diversitet og variation, som skaber rum for den u-konfessionelle polydoksi, der udspiller sig i hverdagens eskatologi.

Men hverdagstro viser sig i sin multiplicitet langt at række udover Caputos teologiske ramme. Først og fremmest gennemføres hans eskatologiske bidrag om begivenheden som i sig selv et strengt monodokst ”program”, hvor enhver troshandling, -hændelse og -forestilling i bund og grund reduceres til, ja, begivenheder, i kraft af hvilke det guddommelige selv indskrænkes til noget *indeni* i ental, bestemt form. Gud eller evigheden som en dimension udenfor afvises følgelig af Caputo. Kræftoverleverne, derimod, afviser ikke det evige liv. I overlevernes trospraksis sprænges immanensen. Selv om mange af deres tanker om det evige liv ikke rummes i Pannenberges fortolkning af den apostolske bekendelse, udspiller deres eskatologier sig gennem elementer og agenter, der netop som hos Pannenberg kommer som ”ting udefra” og ikke alene som bevægelse *indeni*. I sidste ende udelukker Caputos begivenhedsteologi kræftoverlevernes oplevelser af agenter og begivenheder, som *faktisk* sker i skoven, på kirkegården, på hospitalet og i dagligstuen. Når engle, himle, forfædre og gule kornmarker forbinder sig med sygt væv og kræftsvulster, og når billeder, tæpper og gravsten udspilles netop som konkrete handlinger, eksisterer der for informanterne et hinsides og mangfoldige overskridelser af grænsen, som *er*. Der er ikke tale om kvasi-transcendentale begivenheder eller om virkeligheder, der udspiller sig inden for virkelighedens immanente domæner. Det betyder, at hverdageseskatologier kan eksistere som *enactments* inden for verden og samtidig kan relatere til begivenheder hinsides, der eksisterer som kosmiske kræfter, der *gør* ting. Idet Caputo på den ene side hævder, at ingen begivenhed er uden for teksten – så synes Caputo på den anden side i *sin* tekst i sidste instans at udelade ethvert spor i sin teo-praksis, der faktisk relaterer til levede gennemspilninger i ”hverdagens trostekst”, og som netop ikke eksisterer som parallelle og perspektivisk kategoriserede ”klassiske religiøse tekster og historier” eller som ”traditionel religiøs tro eller praksis”.

Hermed efterlyser jeg (heller) ikke i Caputos fortolkning specifikke hverdagseksempler. Jeg sigter derimod til interessen for en oversættelse af

Guds kalden som det, der eksisterer og sker som *tro* – med, i eller uden for en religionsramme.¹⁹⁴ Den konsekvente dogmatiske dekonstruktion synes at lade netop trosmangfoldigheden tilbage i et relationstomt rum; hvert individ lever i hver dets begivenheder og rastløse kalden – for sig selv.¹⁹⁵ *Forholdene* som eksisterer mellem mennesker og det guddommelige, der involverer kristne som ikke-kristne, religiøse som ikke-religiøse elementer – er forsvundet ud i diffuse *calls*. Tro, som faktisk er til, ender dermed hos Caputo ganske som teorien om begivenheden: som abstrakte ikke-steder, *flow* og puls, dvs. som rastløse transit-steder, hvor praksis er blevet adskilt fra begivenhederne. Caputos kategoriske afvisning af det hinsides implicerer, at Caputo ikke tager konsekvensen af den eksisterende multiplicitet alvorligt i forhold til de måder, eskatologi faktisk udspiller sig i hverdagslivet på. I bevægelserne – mellem det, der er og endnu ikke er her, og mellem det, der er og endnu ikke er hinsides – udspiller hverdageseskatologi sig gennem langt mere forskellige og, selv for Caputos teologi, umiddelbart inkommensurable måder. Hverdageseskatologi har mange farver. Som Caputo selv udtrykker det: kristendom er mere end ”Cambridge” (2010) – *mere* end systematisk teologi.

Individuel eskatologi eksisterer som mange forskellige praksisser, som alle er delvist sammenhængende. De kan ikke reduceres og aldrig helt integreres i hinanden, idet de involverer alle mulige former for koblinger, interferenser og samspil mellem mennesker, ting og mangfoldige erklæringer af tro. Pannenberg's eksklusivistiske Kristus-centrerede refleksioner om det hinsides, som kun kendes gennem foregribelsen af Kristi opstandelse, er inkompatibel med Caputos forståelse af mangfoldige begivenheder. Denne inkompatibilitet bevirker, at jeg nu vil kigge nærmere på de ”ting” som sammenkobles i en kræftrelateret eskatologi, og som udspiller sig både i relation til det hinsides og begivenheder.

10.4. Teopraksis 2: Opstandelsesrum

I ”Teopraksis 1” tog jeg udgangspunkt i systematisk-teologiske bestemmelser, der på hver sin måde belyste, hvordan hverdagens kristendom bevæger sig mellem moderne og postmoderne systematik, hvor dogmatiske fortolkninger konstitueres og afbrydes, for dog igen at konstitueres på diverse anderledes måder. Begge systematiske bestemmelser af kristendom syntes imidlertid at ignorere dele af hverdagstro, enten som udskildt eller som næsten opløst. ”Teopraksis 2”

¹⁹⁴ Caputos teologi er blevet kritiseret for, at den ”lacks an engagement with particularity of revelation and the actual practices of the faithful” (Stofanik 2010: 25).

¹⁹⁵ Caputos teologi er tillige blevet kritiseret for, at grundbegreber om inkarnation og treenighed synes at forsvinde i alle de andre begivenheder og dermed også betyder et tab af kristendommens kilde (Stofanik 2010: 24, med henvisning til Heltzel 2006: 99).

søger nu at opspore disse repertoirs ”kontroversielle” møder ad en anden vej (jf. Latour 2005: 31). I ”Teopraksis 2” søger jeg – frem for at lade bevægelsen tage udgangspunkt i systematisk-teologiske termer – at identificere forskelle, hvor hverdagens trospraksis i højere grad sættes i forgrunden på dens egne betingelser. Hvor møderne i ”Teopraksis 1” gik gennem systematiske termer om det hinsides og begivenheden, sker bevægelsen nu i forhold til forskellige former for rum, der i kraft af hverdagstro konstituerer stedets centrale rolle og derigennem gør op med tidens forrang, som den kommer til udtryk i systematisk teologi repræsenteret af Pannenberg og Caputo. Med fokus på ”rum” er der ikke tale om en favorisering af én side af forholdet, så som hverdag versus systematik. I stedet er der tale om symmetri (jf. Mol & Law 1994: 643, Latour 2005: 76).¹⁹⁶ Frem for at stille de to repertoirer op over for hinanden kan forholdet mellem systematisk og hverdagens eskatologi forstås som forskellige sameksisterende sproglige repertoirer, der som forbundne udspiller sig i tid og sted. Gennem Mols og Laws topologi forstået som ”rumligheder” (se 4.1.4. og 10.2.) vil jeg derfor i det følgende først pege på *tidens* centrale rolle i samtidens systematiske teologi og tidens rolle i forhold til kræftsiteret tro. Dernæst viser jeg, hvordan *steder* i særdeleshed udspiller sig som andre typer af rum i hverdagens eskatologi og peger efterfølgende på stedernes rolle i forhold til kristendommens primære kildetekster.

10.4.1. Eskatologisk tid

Dette afsnit afsøger strukturer, som kendetegner eskatologi som systematisk-teologisk praksis. Som udgangspunkt findes der i samtidens teologi ingen konsensus om eskatologi, der kan tjene som pejlemærker i forhold til den enorme mængde af eskatologisk litteratur (Filoramo 2008, *RPP*). Den tyske teolog Gerhard Sauter har imidlertid peget på, at forskellige systematiske teologier, som findes inden for den protestantiske tradition, kan inddeles i fire typer, der sjældent forekommer i ren form, men som på forskellige måder lapper ind over hinanden, idet de samtidig er reaktioner på hinanden (Sauter 2008). At de er reaktioner på hinanden betyder, at typeinddelingen også afspejler en slags kronologisk udvikling, hvor eksempelvis den fjerde og sidste type typisk afspejles i nyere teologier. Den første, og klassiske form for eskatologi, drejer sig om ”læren om de sidste ting” (*The Doctrine of the Last Things*) (Sauter 2008: 248). Denne type eskatologi handler om tingenes ultimative tilstand i evigheden og skitserer livet efter døden – både for den enkelte og for menneskeheden

¹⁹⁶ ”To be symmetric, for us [ANT], simply means *not* to impose a priori some spurious *asymmetry* among human intentional action and a material world of causal relations” (Latour 2005: 76).

kollektivt forstået. Sauter nævner Friedrich Schleiermacher som en repræsentant for denne type eskatologi. Den anden type kalder Sauter for "historiens bestemmelsessted" (*The Destination of History*) (Sauter 2008: 251). Denne forståelse af eskatologi søger at gribe historien og de historiske begivenheder i forhold til det kommende gudsrige og involverer oftest en mere kollektiv forståelse, idet den fortolker individer som dele af en altfavnende transformationsproces. Sauter peger her på Georg Wilhelm Friedrich Hegel som eksponent for denne type. Den tredje anvendelse karakteriserer Sauter som "radikal eskatologi" (*Radical Eschatology*) (Sauter 2008: 255). Radikaliteten ligger i, at denne type sigter efter at fremstille eskatologi som det, der i bund og grund er det samme som "kristendommens essens". Dvs. at denne type betoner Jesu Kristi nærvær i betydningen, at det nye liv – eller det evige liv – er tilstede her og nu i dette øjeblik. Markante repræsentanter for sådanne fremstillinger er bl.a. Karl Barth, Paul Tillich og Rudolf Bultmann. Den fjerde type handler ifølge Sauter om "fremtidens forrang" (*Primacy of the Future*) (Sauter 2008: 257). Denne type kan eksempelvis bestå i en fremhævelse af forventningen om en universel eller altomspændende opstandelse. En sådan eskatologi fremstilles hos Moltmann, men også Pannenberg's eskatologi placeres af Sauter inden for denne type – om end Pannenberg's fortolkning, som det er fremgået, netop også indeholder markante træk af de foregående typer. Under fremtidens primat hører også fortolkninger, som omhandler Guds løfter som fremtidshåb – en fortolkningstype, som genkendes i bl.a. Caputo's fremstilling af begivenheden¹⁹⁷ – og i øvrigt kendes fra Sauters egen eskatologiske fremstilling (Sauter 1999).

Som det tydeligt fremgår af disse typer, har protestantisk teologi været og er fortsat essentielt optaget af tidstemaet i de eskatologiske fremstillinger. I Pannenberg's perspektiv hviler kristendommen på den antagelse, at temporalitet og historie er af afgørende betydning for Gud selv. Jesu opstandelse peger både tilbage på håbet om udødelighed i religionernes historie, og fremad som en foregribelse (anticipation) af opstandelse i det hele taget (Pannenberg 1972: 180ff). På samme måde kan meningen i vores nuværende liv ikke findes gennem en lineær række af begivenheder, der kronologisk kan inddeles i fortid, nutid og fremtid, men ligger i den vertikale dimension i vores nærværende liv, som vil blive åbenbaret i fremtiden. Denne fremtid skal forstås som værende *materielt identisk* med tiden her og nu, fordi hele historiens mening her kommer til syne (Pannenberg 1972: 181). I Caputo's fortolkning er fremtiden relateret til "the promise of the world", som vi drømmer om, "a kingdom to come" eller "a promised land" (2010: 37) – et løfte, som er nærværende i netop

¹⁹⁷ "The event is the open-ended promise contained within a name, but a promise that the name can neither contain nor deliver" (Caputo 2006: 2).

bevægelsen af begivenheder. Begivenheden er således nærværende som en bestemt vedholdenhed og fastholdelse (inde) i historien, og kun i denne betydning afbryder den de almindelige begivenhedsforløb. Caputo peger dog samtidig på begivenhedens a-historiske karakter, idet han pointerer begivenhedens rastløse puls inden for historiens tid.

På denne måde fortolkes det eskatologiske tema hos Pannenberg og Caputo gennem et apriorisk tidstema, hvorigennem rumligheder kommer til syne. Disse eskatologiske rum er i den forstand absolut underordnet tid og viser sig som sådan gennem det, jeg her kalder for ”tidsrum”. Anskuet gennem Mols og Laws topoanalyse (1994) kommer systematisk eskatologi, som den her fremstilles gennem hhv. Pannenberg og Caputo, til udtryk gennem tidsrum, der viser sig på forskellige måder som afgrænsede (*regions*), relaterede (*networks*) og flydende (*fluids*). Hos Pannenberg træder afgrænsninger stærkt frem gennem skelnen mellem fortid, nutid og fremtid i Guds og menneskers historie. Der er i en vis forstand tale om det dennesides og det hinsides som ”regioner”.¹⁹⁸ Som udgangspunkt er der ingen overlap, men tale om en grænse, hvor rummene er eksklusive (jf. Mol & Law 1994: 647). Dét, der er anderledes, er til stede i en anden form for rum. Ikke desto mindre er disse rum samtidig hos Pannenberg relateret til hinanden, hvor glimt udefra bryder igennem grænsen, samtidig med at den evige fremtid er materielt til stede i nutiden, som relationen viser sig i. Også hos Caputo viser relationerne mellem heterogene tidsrum sig, idet begivenheden som et kald relaterer sig til de enkelte begivenheder, der sker og er sket. I den forstand bringes tidsrum sammen, som ellers (som det er hos Pannenberg) er adskilt fra hinanden. Samtidig er begivenheden hos Caputo netop noget, der – som helt skjult – flyder inde i begivenhederne. Det betyder, at der – på samme tid – ikke er tale om kontante kampe for at bevare de forskellige elementers identitet i relationen mellem begivenheder og begivenheden. I stedet er der tale om *flows*, bevægelser. Der er ingen grænser, identiteten klart kan bestemmes ved (jf. Mol & Law 1994: 658). Hos Caputo er der tale om, at begivenheden blander sig med begivenhederne (jf. *mixtures*; se Mol & Law 1994: 660), på en sådan måde, at begivenheden transformerer sig selv samtidig med, at den forbliver sig selv, dvs. bevarer sin kontinuitet eller struktur (jf. Mol & Law 1994: 664). Fordi det bevægelige i den forstand flyder over og blander sig med andre elementer, rummer det også uforudsigelighed.

Sammenholdes nu de systematisk-teologiske fortolkninger af eskatologisk tid, som jeg her forstår som former for forskellige rumligheder, med måder, hverdageseskatologier udspiller sig på, viser det sig tydeligt, hvordan der i kræftoverlevernes trospraksis er tale om

¹⁹⁸ Mol og Law taler i stedet for ”dennesides” og ”hinsides” om *inside* og *outside* (1994: 647).

koordinationer mellem forskellige former for tid. For det første gælder det for mange af interviewene, at de af Sauter definerede fire eskatologiske tidstyper alle træder frem i den enkelte cancerrejse-fortælling. Erica er et eksempel herpå (se 9.3.3.). Her interagerer forestillinger om et liv for hende *efter* døden med forestillinger om en slags fælles *fremtid*, der går udover hendes død. (Afdøde) personer fra fortiden følger med hende; her interagerer *historiens* og tidens gang med *her og nu*-troserfaringer af engle og Gud. Her kommer *fremtidig længsel* efter at være uden sygdom til udtryk gennem bønner og tårer. Af Ericas fortælling fremgår det ligeledes, hvordan de forskellige tidsrum sameksisterer: hvor der i et tidsrum viser sig klare afgrænsninger mellem hendes liv efter døden i en fremtidig eksistens, er der i et andet tidsrum tale om, at dette fremtidige liv er sammenkoblet med livet hos børnene her og nu. I endnu andre tidsrum, som viser sig i samme del af fortællingen, er der *samtidig* tale om, at de eskatologiske tidsrum af fortid, nutid og fremtid, mellem endelighed og evighed, flyder sammen, som det fx sker i situationen med børnene i skoven.

Ikke desto mindre er tid et tveægget sværd, når den lokaliseres i forhold til kræftoverleverne – eller rettere når tidsligheden *situeres*. På den ene side rummer tiden heling og bringer håb om en bedre fremtid. På den anden side rummer tiden også en indikator for endelighed, for *i* tiden ligger truslen om voksende tumorer, ondartede lymfeknuder og metastaser. Tiden er i den forstand en kampplads – som Jenny udtrykker det: ”Tidligere tænkte jeg det sådan, at børnene voksede alt for hurtigt; nu tænker jeg at de ikke kan blive hurtigt nok voksne.” Cancerrejsen er fyldt med ventetid, ikke som forventning, længsel eller begær, men som en følelse af magtesløshed; evighed er således til stede i tiden som vrede. Tiden forbliver dermed et metaperspektiv, når den relateres til interviewene, og kan i den forstand kun til dels rumme kræftoverlevernes eskatologi. Tværtimod synes cancer-eskatologierne netop at sprænge de systematisk-teologiske *tidsrum* i kraft af den materialitet, som performs i hverdagstroen, der udspiller sig gennem aktører forstået som ”ting”.

Det betyder, at det systematiske repertoire mangler at indoptage andre rumlige erfaringer, som eksisterer som eskatologi – erfaringer, som viser sig i de situerede praksisser. Hos kræftoverleverne involverer eskatologi en fornemmelse for steder såvel som for det fællesskab, der krydser grænsen mellem levende og døde (se Kapitel 9). Cancer-eskatologierne relaterer sig ikke essentielt til tid (som hos Pannenberg), og de er heller ikke optagede af en abstrakt og ikke-konkret opfattelse af en transcendental begivenhed (som hos Caputo). I det følgende, sidste afsnit af denne sidste analyse vil jeg derfor forfølge dette spor om forhold og steder for gennem hverdagens eskatologi at kvalificere samtidens rekonstruktioner af eskatologi ved hjælp af begrebet om rumligheder.

10.4.2. Eskatologisk sted

I ”Teopraksis 1” konkluderede jeg, at eskatologi eksisterer som overlap, interferenser og fra hinanden glidende forskelligheder mellem systematisk og hverdagens teologi. Når de to repertoier sammenholdes korrelerer de aldrig helt. Afsnittet ovenfor indikerer, at tiden, som de systematiske teologier har tildelt forrang og særstilling, kun på metaplan forbinder sig med tro og håb i lokale praksisser hos kræftoverleverne. Som jeg viste gennem intervieweksempler i Kapitel 9, bærer *den tavse krop* (Murphy [1987] 1990) sygdomserfaringer med sig, som er indlejret i relationer til mennesker, steder og ting. Spørgsmålet er nu: hvordan er det muligt at forstå systematiske kategorier om det hinsides og begivenheden i relation til kaskader af disse skiftende konkrete og fysiske aktører, eskatologi udspiller sig igennem? Hvordan er vi i stand til at adressere mødepunkter med de systematisk-teologiske praksisser uden at ophæve eller lukke ned for hverdagens polydoksi i kraft af abstraktioner og eksklusive tilgange?

De empiriske analyser i de forrige kapitler, som i kortform er blevet repræsenteret ovenfor, afslører centrale aspekter i de lokale eskatologier. Hverdageseskatologierne transformerer metaforerne om det hinsides og begivenheden og skyder sig igennem de forskellige tidstemaer som *enacted* kødelige, varme, kolde, ru, glatte, hårde, bløde og flydende materialiteter. Som pointeret i forrige afsnit åbner både Pannenberg's og Caputo's teologi for rum(ligheder) gennem deres tidsfokus. Men i hverdageseskatologierne udspiller rum sig gennem specifikke situationer og er relateret til ting i rummet. Hvor der begrebsligt kan være tale om ikke-specifikke rum, udfolder disse sig straks til ”steder”, så snart vi lærer dem at kende. Rum er fyldt med steder. Hvor de systematiske teologier udfoldes som tidsrum, der opererer i stedsligt ikke-differentierede rum, forbinder hverdagstro sig med konkrete steder, der praktiseres som menings- og værdifulde.¹⁹⁹ Det abstrakte og ukendte bliver i hverdagens praksisser noget kendt og konkret. Det betyder, at enactede steder ikke eksisterer som døde sten, men er fyldt med liv.

For nu at vise, hvordan kræftoverlevernes eskatologier eksisterer som rumligheder, følger jeg endnu et greb til det rummelige, inspireret af den

¹⁹⁹ Edward S. Casey indleder sin bog *Getting back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World* ([1993] 2009) med følgende statement: ”Can you imagine what it would be like if there were no places in the world? None whatsoever! [...] Our lives are so place-oriented and place-saturated that we cannot begin to comprehend, much less face up to, what sheer placelessness would be like. For this reason we rarely pause to consider what being no place or having no place mean. Even when we are displaced, we continue to count upon *some* reliable place, if not our present precarious perch then a place-to-come or a place-that-was. While we easily imagine or project an ideal (or merely a better) place-to-be and remember a number of good places we have been, we find that the very idea, even the bare image, of no-place-at-all occasions the deepest anxiety” (Casey [1993] 2009: ix).

franske filosof Gaston Bachelards topoanalyse, som han gennemfører i bogen *La Poétique de l'Espace* ([1958] 1994) – en fænomenologi om stedet, som han ligeledes kalder en ontologi: stedets væren. Bachelards topologi anvender jeg her for at vise, hvordan hverdagstro enacts som eskatologiske steder. Ifølge Bachelard eksisterer et fænomen aldrig uden en specifik klangbund. Fænomenet eksisterer aldrig som et begreb alene og kan ikke adskilles fra dets mening; en genstand kan ikke løses fra sin betydningssammenhæng. Bachelard beskriver, hvordan steder ikke er tomme objekter, men at mennesker står i forhold til dem. Med andre ord beskriver han måder, hvorpå vi oplever steder i betydningen ”ting”. Steder involverer lyde, lugte, øjeblikke, men de er en del af et helt specifikt sted. Bachelard henleder vores opmærksomhed på materielle forestillinger. Det gør han ved at anvende simple billeder fra hverdagen. Hvor jeg i denne afhandling henter mit empiriske materiale fra mundtlige interview, henter han sit omfangsrige materiale fra poesien med henblik på at undersøge helt enkle billeder af nærværets rum. Det er billeder, som han kalder for ”træffende” (*felicitous*) steder – dvs. ”steder, som vi holder af” (*eulogized space*) (Bachelard [1958] 1994). Fjendtlige rum eller stridens steder berører Bachelard stort set ikke i sin stedsanalyse. Gennem først og fremmest huset og senere skrin, kister, konkylier, låse, garderober og hjørner undersøger Bachelard det uudgrundelige lager af erfaringernes og dagdrømmenes intimitet. Huset er for Bachelard ”hjemstedet” (*homeland*) og det, der er omdrejningspunktet, som det at komme hjem – eller forestillingen om det. Der er tale om et åbent hus i den forstand, at det har forbindelse til naturen og universet. I poesiens billeder er der på samme tid tale om billeder som konkrete og imaginære. Det forestillede sted er ikke-fysisk, og *samtidig* kan det fuldt regnes for et sted (Casey 1997: 288).

Disse skitserede elementer gør Bachelards analyse interessant i en hverdageseskatologisk sammenhæng, hvor interview-transskriberingerne viser udskrifter, der er fyldt op med erfaringer og forestillinger og udspiller sig i hospitalsrum, dagligstuer, gravsteder, sumpområder i skoven, fotografier, kornmarker, smykkeskrin, tæpper, haver, koncertrum, kirker og grønlandske landskaber. Nogle af de steder, Bachelard henter i poesien, eksempelvis garderober med deres hylder, borde med deres skuffer, og kister med deres falske bunde, er alle forbundet med hemmeligheder. Bachelard kalder disse steder for hybrid-objekter eller subjekt-objekter: “Like us, through us and for us, they have a quality of intimacy. [...] A wardrobe’s inner space is also intimate space, space that is not open to just anybody” (Bachelard [1958] 1994: 78). Bachelard hævder, at garderoberummet rummer et perspektiv af håb – at gode ting findes som reserver i det lukkede skab, og at det i den forstand er fyldt med løfter (Bachelard [1958] 1994: 80). Bachelards beskrivelse af bl.a. ”garderoberumets sted” tilfører en videre forståelse til steder og ting i

kræftoverlevernes fortællinger, hvor eventyret om *Narnia*²⁰⁰ (som et garderobeskab er indgangen til) eller *Nangijala*²⁰¹ (der tager sin begyndelse på slagbænken i et køkken), kirkens kors, som Paul ønsker at kunne lukke op, små æsker og fotos, som viser sig som ting, der skjuler hemmeligheder og i den forstand indeholder små mysterier (jf. Bachelard [1958] 1994: 82-83). Samtidig understreger Bachelard i den forbindelse, at det ikke handler om at komme ind til indholdet bagved, men om forholdet til ting som er. Ifølge Bachelard eksisterer disse ting som det, der er uforglemmeligt for os, men også uforglemmeligt for de mennesker, som vi giver vores skatte til. Her er fortid, nutid og fremtid kondenseret. Tingen er mindet om det, som er umindeligt (Bachelard [1958] 1994: 84) – og som måske åbnes (Bachelard [1958] 1994: 85). Ligeledes påpeger Bachelard, hvordan steder eksisterer som en ”fortrolig uendelighed” ([1958] 1994: 185). Her beskriver Bachelard skoven, landskaber og havet med horisonten som steder, der rummer fornemmelsen af at gå dybere og dybere ind i en grænseløs verden.²⁰² Netop sådanne verdener viser sig i interviewene, hvor skovens vidder hos Erica bliver til et intimt rum, Xenias uendelige gule kornmark bliver til et varmt og trygt sted, Elisabeths nye jordeliv er en fortrolig ”lille” verden, eller Johns vilde landskaber på Grønland med fjeldets faste grund under fødderne. Ved hjælp af Bachelards topologi kan man forstå kræftoverlevernes eskatologier om det evige liv som lykkelige rumligheder, *homelands*, altså steder, der eksisterer på forskellige måder samtidig, som små bitte ting og kæmpestore, som afgrænsede og grænseløse, som imaginære og konkrete. Mange af kræftoverlevernes eskatologier udspiller sig gennem forskellige rum samtidig; de viser sig som afgrænsede, som relaterede og som rum, der flyder ud og blander sig med hinanden. De konkrete og specifikke steder kan således forstås som rumligheder, der på samme tid eksisterer som ”hinsides” (transcendente) og ”begivenhed” (immanente/kvasi-transcendente).

10.4.3. Mødesteder

Spørgsmålet er nu, hvordan disse specifikke steder overhovedet forbinder sig med kristendomsfortolkninger i systematisk teologi, som i eskatologisk henseende primært fokuserer på tidsaspektet. Der findes indtil videre ingen fuldt udviklet teologi om stedet i systematisk teologi. Men som teologen John Inge påpeger, byder Bibelen og den kristne tradition i det hele taget på rige ressourcer, der viser stedets betydning (Inge 2003: x). Størstedelen af Det Gamle og Det Nye Testamente er stedsligt relaterede – stederne er i

²⁰⁰ Se Kapitel 9.3.3.

²⁰¹ Se Kapitel 9.3.3.

²⁰² Om de mange forskellige typer af steder, konkluderer Bachelard: ”Inside and outside are both intimate – they are always ready to be reversed, to exchange their hostility” ([1958] 1994: 217-218).

den forstand uadskillelige fra den gudstro, som viser sig i teksterne. Samtidig er et hav af ”eskatologiske steder” indlejret i teksterne (Inge 2003: 58). Nogle få eksempler herpå kan være gammeltestamentlige udtryk som paradiset have og det forjættede land, som forbinder sig med Jahves sted – et sted, som er fyldt med erindringer om ham, med hans tilsagn og løfter (Inge 2003: 36). I evangelierne er Jesu liv indvævet i lokale steder, hvor bjerge, søer, ørkner eller byer enacts (Inge 2003: 49). Andre nytestamentlige tekster taler om eskatologiske håb som ”mange rum” (Joh 4:14), ”en åben dør i himmelen” (Åb 4:1) og ”hjemlandet” (Heb 11:13-14). I Det Nye Testamente stadfæster inkarnationen selv det specifikkes betydning, og derigennem også steders betydning, som implicerer forholdet mellem Gud og mennesker. Inge kalder denne stedslige nødvendighed for ”kristifikation” (*Christification*) af rum (Inge 2003: 53). Inkarnationen indebærer simpelthen, at det konkrete og materielle – det vil i Inges fortolkning sige stederne – eksisterer som pladser for relationer og interaktioner mellem Gud og mennesker, levende og døde.

Kræftoverlevere udtrykker, hvordan steder og ting er bærere af deres relationer til levende og døde, til deres børn, forældre, familie, venner, professionelle – og til Gud. Disse ”kristificerede hjemsteder”, der er fyldt med alle former for enactet materialitet og som udspiller sig som sameksisterende rumligheder gennem koordinationer af kræftsituerede elementer af håb, konfessionel teologi, forestillinger om forfædre, ånder, energier og et nyt liv på jorden – der somme tider refereres til som reinkarnation. Hverdagens kristendom udspiller sig i den forstand eskatologisk som transformerede steder – som konstant performede *opstandelsessteder* – der er fyldt med ”madness” (Caputo 2007: 60) og ”insane expectations” (Walls 2008: 6). Hvert enkelt hverdageseskatologisk rum er forbundet med andre rumligheder, men uden at de nødvendigvis alle relaterer direkte til hinanden. I den forstand er de mangfoldige hverdageseskatologiske praktiseringer af steder som rumligheder forbundet med de systematisk-eskatologiske praktiseringer af tidsrum: på den ene side i forhold til Caputos (postmoderne) agenda om diversitet og immanent transcendens; på den anden side i forhold til Pannenberges fremhævelse af det hinsides, som forudsat i en traditionel (moderne) fortolkning af kristendom – om end disse forskellige rumligheder netop kun delvist relaterer til hinanden. De praksisser, der således udspiller sig, medvirker til at konstituere tro gennem mange forskellige rum. Der er tale om polydokse rumligheder, der kan overlappe, interagere, interferere og stå i konflikt med hinanden. Alt i alt betyder det, at når polydoksi – i hverdagslivet – praktiseres som en form for kristen tro, må det polydokse repertoire forstås som forbundet med (snarere end fejlagtig afvigende fra) systematisk-teologiske fortolkninger af, hvad kristendom er.

10.5. Sammenfatning

I denne analyse har jeg vist, hvordan kræftoverlevernes situerede eskatologier og systematiske teologier delvist interagerer og interfererer gennem forskellige rumligheder og således sameksisterer som forbundne. Jeg har således peget på, hvordan mangfoldige hverdageseskatologiske sociomaterielle praksisser udspiller sig som opstandelsesrum.

Som jeg argumenterede for i Kapitel 3, er hverdagstroens mangfoldige praksisser ofte blevet forstået som afvigende og synkretistiske trosmasser i forhold til kristendommen i sig selv. Ikke desto mindre viser både det systematisk-teologiske og hverdagstroens repertoirer sig – på forskellige måder – som polydokse. Jeg har i denne analyse søgt at vise, at eskatologi ikke kan forstås gennem hverken et isoleret systematisk eller dagligdags perspektiv (jf. *perspectivalism*, Mol 2002: 10). Jeg har i stedet argumenteret for, hvordan temaet eskatologi viser sig gennem systematisk-teologiske og hverdagstroens repertoirer i form af koordination som eksisterende hverdagskristendom, der konstant udfolder sig og bliver til på anderledes og nye måder. Jeg har således søgt at sammenkoble sociale og materielle elementer af virkeligheden med henblik på at udvide en systematisk ramme for, hvordan kristendom er, gennem en forståelse af måder, hvorpå kristendom eksisterer som levet i hverdagen. Ved at bringe de to repertoirer sammen har jeg stillet spørgsmål ved det traditionelle hierarki mellem systematiske teologier og hverdagstro. Systematikens eksklusivitet udfordres af de af hverdagstroen rejste kontroverser, alt imens hverdagstro konstruktivt reflekteres af systematisk-teologiske fremstillinger.

KAPITEL 11. KONKLUSION OG PERSPEKTIVER

Denne afhandling har gennem et teologisk perspektiv og på baggrund af et større empirisk materiale undersøgt hverdagens kristendom, som den udspiller sig hos danske kræftoverlevende: Hvordan udfolder levet kristendom sig med særlig henblik på relationer, møder og forbindelser mellem hverdagstro og systematisk teologi? Afhandlingens tese er, at hverdagens kristendom eksisterer som en polydoksi, dvs. som et multipelt praktiseret fænomen, idet den konstant finder sted, foregår og formes på nye måder. Denne tese har vist sig at være begrundet, idet jeg konstruktivt har søgt at vise, hvordan hverdagens kristendom praktiseres gennem netværk af forskellige og forbundne trosmåder, og derigennem tillige, hvordan hverdagstro og systematiske teologier som forskellige repertoarer forbinder sig med hinanden.

Med afhandlingens udgangspunkt i det multiple er der tale om et opgør med monodokse og stereotype forestillinger om levet kristendom og med negative beskrivelser og marginalisering af hverdagstro. I stedet har afhandlingen insisteret på en positiv omskrivning af hverdagstro til hverdagskristendom. Med dette opgør bidrager afhandlingen teoretisk med et empirisk-teologisk, anti-hierarkisk netværksgreb som konstruktivt viser, hvordan hverdagstro og systematiske teologier gensidigt befrugter og leverer brændstof til hinanden. Rehabilitering betyder at genvinde fodfæste. Teologisk rehabilitering i forhold til cancerrejsens kontekst betyder at genopdage gamle teologiske indsigter på en ny måde. Der er således tale om teologisk rehabilitering af hverdagens trospraksis, hvor empirisk materiale bringer levende bevægelse ind i de systematiske teologier, som til gengæld frembringer pointer og strukturer i hverdagens mangfoldige trospraksisser.

Med udgangspunkt i et polydokst – frem for et monodokst – begreb om kristendom, konkluderer jeg på baggrund af undersøgelsens empiriske materiale: (1) at kræftoverlevendes tro relaterer sig tættere og i højere grad til klassiske hovedpointer i kristendom end tidligere empiriske undersøgelser synes at påpege; (2) at deltagernes tro signifikant hænger sammen med deres håndtering af kræftsygdommen; (3) at artikuleringen af hverdagens kristendom sker gennem trosytringer, som sprænger statiske kategorier om tro og ikke-tro; (4) at hverdagskristendom udfolder sig gennem netværk af relationer, sociale og materielle forhold; og (5) at hverdagens kristendom, gennem sameksistensen mellem hverdagstro og systematiske teologier, udspiller sig gennem forbundne rum, der konstant udfolder sig som mulige nye – opstandelsesrum.

Med andre ord har jeg gennem afhandlingens empiriske materiale forsøgt at vise, hvordan tro som lokalt og konkret situeret hos kræftoverlevende praktiseres på tværs af gængse forestillinger om, hvad

kristendom i hverdagen er. Idet hverdagskristendom her udspiller sig gennem cancerrejsen, åbner netop hverdagskonteksten som virkelighedsbetingelse for en afgørende forståelse af, *hvordan* levet kristendom udfolder sig, idet den praktiseres relationelt og materielt. Selve situeretheden, kræftsygdomssituationen, som denne afhandling udspiller sig igennem, synliggør, hvordan hverdagens kristendom gennem åbne netværk bevæger sig ud og ind mellem det lidelsesfyldte, usikre, uvisse, fantastiske, betryggende og humoristiske, som tro ikke lader sig adskille fra. Med denne undersøgelse har jeg således søgt at argumentere for, hvordan elementer af kristen tradition konstant popper op og udfolder sig på nye, skæve og finurlige måder, i anderledes sammenhænge, og at netop disse sammenhænge vanskeligt lader sig adskille fra, hvad kristendom – i hverdagen – er, dvs. hvordan levet kristendom eksisterer. Der er tale om kristendom, selv om den nok kan tage sig meget uortodoks ud.

11.1. Hverdagskristendommens polydoksi

Afhandlingens tese om, at hverdagskristendom eksisterer som polydoksi, udsprang af selve forskellen mellem hverdagslivets mangfoldige trosformer og de systematisk-teologiske teoretiske fremstillinger. Idet denne afhandling anlægger et teologisk perspektiv, var opgaven at finde en måde at forstå levet kristendom på, som kan rumme hverdagstroens og teologiernes forskellige repertoarer og derigennem undersøge levet kristendom. Som belyst i Kapitel 2-4 udviklede jeg derfor gennem tre trin et netværkteoretisk greb, som på én og samme tid kunne fremdrage forskellene og dermed undgå en sammensmeltning af hverdagstro og teologi, men samtidig zoome ind på forbindelserne mellem dem.

I Kapitel 2 tog jeg udgangspunkt i multiplicitetsteologi som et perspektiv på kristendom, som jeg fandt hos de rekonstruktive og feministiske teologer Catherine Keller og Laurel Schneider. Dette perspektiv gav mulighed for at forstå kristen tro ikke mindst gennem en skabelsesteologisk fortolkning, som gav rum for mangfoldighed, og dermed åbenhed for trosvariationer og forbundethed mellem dem. Perspektivet banede således vejen for at forstå sammenhænge mellem såvel trosmangfoldighedens forskellige dele som relationer til tilværelsens områder som eksempelvis naturvidenskab, politik, køn, race og økologi. Jeg fastholdt således netværkmetaforen, mens jeg distancerede mig fra den deuleuziansk-inspirerede rent immanente virkelighedsforståelse, idet den netop ekskluderer transcenderende forhold.

I Kapitel 3 hentede jeg et antropologisk perspektiv på hverdagstro, hvormed jeg forskød afhandlingens forståelse af hverdagstro som almen religion til et specifikt fokus på kristendom. Antropologen Fenella Cannells blik anvendte jeg således til at belyse, hvordan der i såvel hverdagstro som

i kristne teologier konstant viser sig sprækker af immanens i transcendens og omvendt, samtidig med at der konstant har fundet forskydninger sted mellem, hvad der gælder for sand tro og hvad der regnes som kætteri.

Gennem sammenfletningen af det teologiske og det antropologiske perspektiv tilføjede jeg i Kapitel 4 endnu et netværksperspektiv som empirisk analysestrategi. Gennem aktør-netværk-teori fra filosofen Bruno Latour og i særdeleshed etnografen Annemarie Mol pegede jeg på de heterogene netværk, som igennem praksisser udspilles af sociomaterielle aktører. Derved operationaliserede jeg begrebet polydoksi inden for en empirisk-teologisk undersøgelse.

Min udvikling af netværkgrebet i forhold til en undersøgelse af hverdagskristendom bidrager således i første omgang til en empirisk kvalificeret samtidsteologi med henblik på at identificere helt konkrete problemer, idet undersøgelsen afslører de problemer, der knytter sig til forståelsen af levet kristendom, når man forudsætter monodokse logikker og stereotyper. I Kapitel 2 peger jeg således på, hvordan lukkede totalitære systemer – som taler om kristendommen som én sandhed (jf. Keller og Schneider) eller om en ”egentlig” bagvedliggende virkelighed som helhed (jf. grundmønsterdiskussionen mellem teologen Anders Jeffner og filosofen Mats Furberg) – ekskluderer dele af virkelighedens praksisser, som ikke passer ind i systemet eller helheden. Ligeledes afsløres i Kapitel 3, hvordan stereotyper og puritanske modeller florerer i forhold til såvel almene religionsbegreber som specifikke forståelser af kristendom.

På baggrund af denne identificering af problemet, analyserede jeg tidligere forskning i tro og kræft samt litteratur om hverdagstro i en dansk kontekst. Her fandt jeg – midt mellem vigtige pointer og afgørende indsigter om hverdagstro – hvordan enhedslogikken afslørede sig som problematisk – typisk ved det at forskellighederne smelter sammen til én enhed – eller at forskellene udmønter sig i to adskilte sfærer mellem hverdagstroen og forestillingen om den ”rene” kristendom, idet de herefter sammenlignes direkte én til én.

I lyset af disse vanskeligheder og som modstykke til en monodoks diskurs viste et empirisk-teologisk netværkteoretisk greb sig velegnet til at identificere tro som praksis, dvs. til at identificere, *hvordan* kristendom faktisk eksisterer. Skifter man den monodokse diskurs – i forhold til hverdagstro – ud med forståelsen af tro som et multipelt fænomen, bliver det således muligt at fastholde den kristne traditions hovedpointer i de systematiske teologier – uanset teologiernes i øvrigt indbyrdes store forskelle. Disse systematiske pointer udfolder sig dermed samtidig som forbundne med hverdagens mangfoldige måder at praktisere tro på. Eller udtrykt i lyset af metoden i det empirisk-teologiske netværkgreb: Ved at ”starte i midten af tingene” (*in medias res*, Latour 2005: 27) har jeg i denne afhandling efterstræbt at indbefatte en konstant navigation mellem det

empiriske og det teoretiske ved at opspore relationer, udtryk, mønstre og kontroverser uden på forhånd at definere deres format og afgrænsning. Idet jeg gennem en netværkopsprende aktivitet har undersøgt hverdagskristendom som mangfoldig, forskellig og relationel, har jeg forsøgt hverken at reducere eller kompromittere dogmatisk-teologiske hovedpointer eller hverdagstroens mangfoldighed, ligesom jeg også har søgt at undgå afstand eller kollaps mellem dem.

At gå til hverdagens kristendom gennem multipliciteten som organiserende princip betyder således også, at jeg i denne afhandling har inkluderet flere forskellige tilgange i mine analyser frem for alene at vælge et enkelt analytisk perspektiv, netop for at opretholde en tæt forbindelse med den eksisterende forskelligartede empiriske forskning i feltet. På baggrund af afhandlingens empiriske materiale fra danske kræftoverlever har jeg studeret hverdagens kristendom gennem fem analyser, hvor ANT-begreberne ”translationer”, ”associationer”, ”hybridiseringer”, ”koordinationer” og ”rumligheder” var konstituerende for bevægelser mellem hverdagstroens og systematisk-teologiske repertoarer i hver af de fem analyser.

I kapitlerne 6-7 undersøgte jeg hverdagens kristendom gennem *stilleben*-billeder, dvs. gennem kvantitative analyser. I Kapitel 6 præsenterede jeg en bred deskriptiv karakteristik af kræftoverleveres trospraksis, hvor jeg søgte at nuancere traditionelle spørgeskemaspørgsmål i en dansk kontekst. ”Translationen” mellem hverdagstro og systematisk teologi skete her i forhold til såvel spørgeskemaets spørgsmål som de fremkomne resultater. Som samlet mønster viste analysen på den ene side, at resultaterne lå forholdsvis tæt på resultater fra større survey foretaget blandt almene danske populationer i forhold til de mere traditionelle spørgsmål. På den anden side tegner der sig – gennem spørgsmålsdifferentieringen – et anderledes billede af kræftoverlevernes tro. Dels bekræftede tæt på halvdelen af deltagerne tro på hverdagsdogmer, som indeholdt kristne hovedpointer i forhold til at forbinde Gud med kærlighed, tilgivelse og håb. Dels viste der sig et markant billede angående trosfællesskaber – ikke relateret til kirkeaktivitet, men som trosrelationer. Forskellige trospraksisser, som italesætter mere interagerende relationer mellem mennesker og Gud i forhold til gudstro, eskatologier og bønsspraksis, blev bekræftet af tæt på halvdelen af alle deltagere. Det relationelles betydning i trospraksis blev støttet af svarene på spørgeskemaets åbne spørgsmål. Således konkluderede jeg, at der hos kræftoverleverne i højere grad var tale om en retraditionalisering end en aftraditionalisering.

I den efterfølgende analyse, Kapitel 7, undersøgte jeg sammenhænge mellem nogle af de i Kapitel 6 præsenterede trospraksisser. Der var her tale om epidemiologiske ”associationer” mellem trospraksis og hhv. mental belastning og tilpasning til kræft, som jeg – til forskel fra store dele af den

eksisterende litteratur om tro og kræft – analyserede med et blik for selve differentieringen mellem forskellige tilgange til at undersøge tro. Mønsteret viste, (1) at en højere grad af spirituelt velbefindende var signifikant associeret med mindre mental belastning totalt set og en højere grad af mental tilpasning til kræft; (2) at trosdimensionen af spirituelt velbefindende var associeret med samme typer af mental tilpasning samt med øget livsenergi-livlighed; og (3) at de specifikke trospraksisser var signifikant associeret med mental belastning i form af mere forvirring-desorientering, mere anspændthed-ængstelse og mere livsenergi-livlighed, samt med mental tilpasning i form af både mere og mindre ængstelig opmærksomhed, både mere og mindre erkendelsesmæssig unddragelse, mere kampånd og i et enkelt tilfælde med mere hjælpeløshed-håbløshed. De mere gennemgående fællesnævner her var *dels*, at de specifikke trospraksisser var associeret med en højere grad af livsenergi-livlighed og kampånd; *dels* at associationer mellem de praksisser, som indeholdt mere aktive forhold i gudstro/rituel praksis og mental belastning/tilpasning til kræft, viste flest udfald af statistisk signifikans. I forhold til en mere samlet mønsterfortolkning synes resultaterne at afspejle, at de kræftoverlevende, som mentalt lider mindre og har en højere grad af mental tilpasning, også er bedre i stand til at føle en højere grad af mening, fred og tro, og at de kræftoverlevende, som i højere grad italesætter interagerende forhold mellem mennesker og Gud, i tilsvarende højere grad viser signifikant sammenhæng i forhold til krisesituationer med angst og usikkerhed. Samtidig indikerer resultaterne, at tro i disse alvorlige krisesituationer statistisk set viser sig gennem øget kampånd og livskraft, og i den forstand forbinder sig med håb.

Den deskriptive analyse, Kapitel 6, rejste et spørgsmål om, hvordan disse aspekter af trospraksis nærmere hænger sammen med kræftsituationen – et spørgsmål, der delvist blev belyst i den epidemiologiske analyse, Kapitel 7, men som igen rejste spørgsmål om, *hvordan* eksempelvis angst, forvirring, usikkerhed, kampånd og livsenergi nærmere forbinder sig med kræftoverlevernes trospraksis. Stillebenbillederne rejste med andre ord spørgsmål om, hvordan disse hårde data forbandt sig med ”tætte beskrivelser” af hverdagens kristendom. I kapitlerne 8-10 undersøgte jeg derfor hverdagens kristendom gennem *kube*-billeder, dvs. kvalitative analyser.

I Kapitel 8 undersøgte jeg, hvordan trospraksis udfolder sig i individuelle talehandlinger om og i forhold til Gud. Trospraksis forbinder sig her med artikuleringer af smerte, tab, lidelse, savn, glæde og håb. Intentionen var med andre ord, hvordan kræftoverlevernes tro artikuleres *gennem* situationer med kræftsygdom. I denne tredje analyse gik jeg efter ”hybridiserende” forhold i relation til kræftoverlevernes talehandlinger angående gudstro, som jeg fremskrev på baggrund af sprogfilosoffen John

R. Searles talehandlingsteori og Terrence Tilley's pragmatisk og teologisk konstruktive troseksemplifisering af den. I forlængelse heraf ønskede jeg at opspore, hvordan de deskriptive og epidemiologiske resultater udfoldede sig hybridisk i samtalerne med kræftoverleverne. For det første viste analysen, hvordan trospraksis kommer forskelligt og anderledes til udtryk igennem meget mere end sandhedsidentificerbare trosudsagn og vidnesbyrd, idet disse talehandlinger konstant udfoldes gennem kombinationer af påkaldelser, ordrer, klager, taksigelser, besværgelser og bekendelser; herigennem differentieredes de ellers lukkede kvantitative resultater. For det andet viste analysen, hvordan hverdagens trospraksis på forskellige måder forbinder sig med klassiske teologiske tekster og traditioner, hvorigennem kristendom udfolder sig på nye og anderledes måder.

I det efterfølgende Kapitel 9 undersøgte jeg med udgangspunkt i et eskatologisk tema, hvordan hverdagskristendom praktiseredes blandt kræftoverleverne, idet jeg i denne analyse søgte at oversætte Kellers og Schneiders netvæksteologiske øvelse angående relationel forbundethed til Mols empiriske ANT-begreb ”koordination”. Der var med andre ord tale om at forstå, hvordan hverdageseskatologi (”eskatopraksis”) eksisterer som sociomaterielle trospraksisser og versioner af tro. Gennem opsporingen af sociomaterialiteten udfoldede polydoksi sig gennem relationelle forhold hos kræftoverleverne som forskellige former for eskatologiske håb. Dermed blev det ligeledes synligt, hvordan de sygdomsramte enacter tro, i harmonier og disharmonier, som måske logisk set og i almindelig daglig forståelse kan siges at modsige hinanden, men som i samtalen spiller sammen i en polyfoni. De forskellige elementer, taget som enkeltstående fragmenter, kan i den forstand ikke adskilles som kristne udsagn fra den ”resterende” polydoksi, men *sameksisterer*, idet de forskellige elementer – indimellem på forunderlig vis – forbinder sig med ikke-isolerbare elementer af traditionel kristendom. På den baggrund argumenterede jeg for, at det ikke giver mening at tale om fænomenet hverdagskristendom som noget, der indebærer en egentlig ”kerne”. I stedet er der tale om konstante åbninger og forhold, der er uadskilleligt sammenvævet med situerede, sociomaterielle praksisser.

Det sidste *kube*-billede, Kapitel 10, lagde sig tematisk i forlængelse af Kapitel 9 med et eskatologisk fokus. Hvor de forrige analyser handlede om, hvordan kræftoverlevernes trospraksis delvist forbandt sig med og krydsede klassiske kristen-teologiske tekst-linjer, handlede denne analyse om, hvordan systematisk-teologiske fremstillinger forbinder sig med hverdagens individuelt situerede polydoksi. Analysen var med andre ord et forsøg på at belyse, hvordan kristendom eksisterer som en konstant koordination mellem forskellige ”repertoier” af hverdagstro og systematiske teologier. Gennem analysens første øvelse, ”Teopraksis 1”,

viste jeg således, hvordan hverdagstro og systematiske teologier – repræsenteret af hhv. en moderne, mere traditionel tilgang hos Wolfhart Pannenberg og en eftermoderne dekonstruktiv tilgang hos John D. Caputo – koordinerer sig i forhold til hinanden. Gennem analysens ”Teopraksis 2” søgte jeg på baggrund af Gaston Bachelards filosofiske topoanalyse at belyse, hvordan kræftoverlevernes levede eskatologi sætter stedernes betydning centralt i forgrunden, hvorimod systematisk eskatologi traditionelt forstået overvejende fokuserer på tid. Midt i forskelligheden viser der sig i midlertid en fællesnævner, idet både tid og sted udspiller sig i forskellige former for rum. Det er således vha. ANT-begrebet ”rumligheder”, jeg argumenterede for, at relationen mellem hverdagstro og systematiske teologier udspiller sig som eskatologi gennem koordination, idet der er tale om sameksisterende opstandelsesrum. Med blikket for sameksistens søgte afhandlingens sidste analyse således at argumentere for en udvidet teologisk forståelse af, hvad kristendom er, idet denne forståelse forbinder sig med, *hvordan* kristendom eksisterer.

Tilsammen udgør analyserne og de forskellige versioner af multiplicitet et bidrag til en beskrivelse af hverdagens kristendom som forbunden sameksistens mellem forskellige praktiseringer af tro. Gennem afhandlingens fem empiriske analyser – i forhold til hinanden og tilsammen – formuleres det, hvordan hverdagens kristendom kommer til udtryk som ”hverdagstrosdogmer” og bevægelige *enactments*, idet kristendom ytrer sig gennem åbenhed, usikkerhed, flertydighed og relationalitet, hvor kristne og ikke-kristne, transcendent og immanente sandheder fletter sig sammen. Trospraksisser forbinder sig således med hinanden gennem koordination, idet de forskellige trospraksisser konstant bevæger sig i forhold til hinanden, mens de interagerer, interfererer og aldrig fuldstændigt matcher. Det er ikke kun enkeltpraksisser men ”klynger” af trospraksisser, der udspiller sig – som dog alligevel unddrager sig rigide kategoriseringer, idet de sprænger sig selv gennem netop translationer, associationer, hybridiseringer, koordinationer og rumligheder. Hverdagens polydoksi sprænger med andre ord monodoksien – hele tiden. Og dog er ortodoksien der – samtidig. Polydoksi udspiller sig i den forstand i forhold til ortodoksi.

Afhandlingen har således argumenteret for en forståelse af det differentierede og komplekse betydningsindhold i hverdagens kristendom, som altid udfolder sig specifikt og situeret. Den specifikke situation, som afhandlingen taler ind i, hjælper os dermed til at forstå, hvordan kræftoverleverne lever med og håndterer sygdommen, idet hverdagens kristendom her kommer til udtryk gennem et vidtstrakt net af forestillinger, overbevisninger, diagnoser, sociale kontakter, mentale tilstande og fysisk helbred. Netop med påpegningen af det specifikke har jeg samtidig søgt at pege på mere generelle strukturer, der karakteriserer måder, levet kristendom udfolder sig på.

Gennem afhandlingens empiriske materiale har jeg gjort forsøg på at påvise, at hverdagens tros- og gudstale på samtidens præmisser fremhæver pointer i klassiske tekster i kristen tradition, som viser, at levet kristendom ”altid allerede” udfolder sig som en artikuleret flerhed, der ikke alene baserer sig på kriterier om én sand tro – men i stedet flytter troens sprog fra det monodokse til det polydokse. Jeg har derigennem argumenteret for en mere rummelig beskrivelse af kristendom. Jeg har søgt at vise, at kristendom ikke kan forstås gennem hverken et isoleret systematisk eller dagligdags ”perspektiv”. Jeg har søgt at fremskrive sociale og materielle elementer af virkeligheden med henblik på at udvikle en systematisk ramme, der kan hjælpe os med at forstå, hvordan kristendom eksisterer. Ved at bringe systematisk-teologiske og hverdagstroens repertoier sammen har jeg stillet spørgsmål ved det traditionelle hierarki mellem dem. Systematikens eksklusivitet udfordres af de af hverdagstroen rejste kontroverser, alt imens hverdagstro konstruktivt reflekteres af systematisk-teologiske fremstillinger. Netop det forhold, at hverdagspraksis involverer alle lag, bevirker, at jeg udpeger en slags kristne kardinalpunkter i hverdagen – ikke ALT er kristendom, trods sammenhæng.

Afhandlingens empirisk-teologiske netværkanalyser har gjort forsøg på at bidrage til ikke mindst den danske samtidsteologiske debat ved på den ene side at fastholde traditionelle systematisk-teologiske fremstillinger og på den anden side påpege, at det ikke bør være ensbetydende med at lade de systematiske teologier fungere som *gate keepers* i et forsøg på at ”rense” hverdagstro. Sættes man fri fra at vogte døre, frigøres i stedet energi til at forstå, hvad der kommer ind ad døren. Hverdagens kristendom eksisterer nemlig først og fremmest som flerhed i forholdet mellem de enkelte praksisser, hvorigennem den lever og dermed konstant finder sted på nye måder. Hverdagens levede tro er den teologiske kristendoms hjerteslag – dens puls. I den forstand er de forskellige repertoier uadskilleligt forbundne – uden eksklusion. Gennem opgøret med monodoksien gør en empirisk kvalificeret teologi forsøg på at rehabilitere en levet tro, der ikke er rensat for skrig, klage, genstande og følelser – netop i kraft af integreringen af forskellige praksisser og tilgange. Der insisteres på en forståelse af, at praksisser forbinder sig, og at de som forskellige ikke falder sammen, men eksisterer som bevægelserne imellem dem.

11.2. Perspektiver

Linjerne ovenfor indikerer en afrunding på nærværende afhandling. Der er naturligvis på ingen måde tale om en egentlig afslutning. Hverdagskristendommen og dens polydoksi peger på flere fortsættelser, idet den rejser en hel del spørgsmål, som ligger i forlængelse af dem, som jeg har forsøgt at besvare på de foregående sider. Afhandlingen efterlader

større spørgsmål som: Hvordan kan systematiske teologier ”svare igen” på det polydokse i hverdagens kristendom? Hvordan lader det sig nærmere gøre at give en teologisk oversættelsesfortolkning af hverdagstroens materialitet? Hvordan udspiller et møde mellem systematisk teologi og hverdagstro sig ”i virkelighedens verden”? Og ikke mindst: hvilke sundhedspolitiske perspektiver følger af den viden, som afhandlingen har genereret? I det følgende har jeg valgt at forfølge disse spørgsmål ved mere specifikt og i kortform at pege på fire implikationer og perspektiver for videre forskning.

Dogmatiske perspektiver

I Kapitel 2, som præsenterer denne afhandlings teologisk polydokse perspektiv, fremlægger Kellers og Schneiders (2011) programerklæring ansatser til en egentlig polydoks dogmatik. Hverdagskristendom, som jeg her har fremstillet den, udspiller sig i forhold til en transcendent og ikke kun en ”kvasi-transcendent” (Caputo 2010: 30) virkelighedsforståelse. Det betyder, at hverdagskristendom, som den fremstår i denne undersøgelse, i en vis forstand udfordrer den anslåede polydokse programerklæring. Keller og Schneider (2011) fremhæver selv kardinalpunkterne for en videreudvikling af trinitetslære og inkarnation. Man kunne derfor spørge, om ikke netop disse potentielle fortolkninger, som baserer sig på immanente netværkmetaforer kalder på en videreudvikling af en korrigeret model for en teologisk polydoksi, som fører Keller og Schneiders sprudlende form for eftermoderne teologi videre. Polydoksien rummer i den forstand potentialer for systematisk-teologiske fremstillinger, der kan bringe hverdagens kristendom endnu tættere på. Der ligger altså en systematisk-teologisk opgave i i endnu højere grad at anerkende, inspirere og kvalificere hverdagstroen – frem for at fordømme den på baggrund af ”rene” og ”ensomme” teologiske sprogspil.

Empirisk-teologiske perspektiver

Jeg har med mit empirisk-teologiske greb i denne afhandling påpeget det specifikke og situerede i hverdagens kristendom. I den forstand kalder denne undersøgelse overordnet set på flere empiriske studier blandt andre grupper end kræftoverlevende, eksempelvis børn, ældre, sorgramte, sundhedspersonale – eller præster.

Desuden søgte jeg i min sidste analyse at vise, hvordan teologier og hverdagstro koordinerer sig i forhold til hinanden gennem forskellige forbundne rumligheder, og at redegøre for, hvordan hverdagens opstandelsessteder mødes med bibelske tekster. Der er i denne afhandling tale om et empirisk materiale, der bl.a. hidrører fra 20 interview med deltagerobservation, som således tager skikkelse af vildtvoksende billeddannelser gennem tæpper, æsker, sumpområder, gule kornmarker mv.

Det kunne videre rejse spørgsmål om, hvorvidt disse enactede evighedssteder – i lighed med kunstens ”steder” og stedsmetaforer og i forlængelse af Bachelards topoanalyse – kalder på teologiske empirisk-hermeneutiske fortolkninger af netop disse mødesteder og -rum mellem systematisk teologi og hverdagstro. Undersøgelser af disse rum og stedsmetaforer mener jeg i lyset af denne afhandling, kalder på en nærmere empirisk dybdeboring. Hverdagstrosmaterialet rummer i den forstand potentiale for et netværkosporende fortolkningsarbejde, hvad angår konkrete ”ting”.

Anvendt teologiske perspektiver

Nærværende afhandling har på forskellige måder og gennem forskellige interagerende perspektiver ladet to repertoarer, det systematisk-teologiske og hverdagstroens, møde hinanden, idet jeg har gjort brug af et empirisk-teologisk netværkgreb – dvs. konstruktiv teologi, kristendomsantropologi og aktør-netværk-teori. Min fremstilling af mødet mellem de to repertoarer har imidlertid overvejende haft karakter af en teoretisk refleksion. Dette forhold rejser derfor ikke mindst spørgsmålet om, hvordan et sådant møde udspiller sig i ”det virkelige liv”. Med andre ord kalder denne afhandlings resultater på undersøgelser af mødets praksis, dvs. af det møde, som faktisk finder sted i samtalens rum – fx i forbindelse med kirkelige handlinger, på hospitalet, i felten såvel som i homiletisk praksis eller andre steder, hvor teologier og hverdagstro interagerer.

Kliniske perspektiver

Jeg har i denne afhandling redegjort for, hvordan tro på en række forskellige måder forbinder sig med og har signifikant betydning for kræftoverleveres håndtering af deres sygdom. Afhandlingens resultater kalder i klinisk henseende på opfølgende longitudinelle studier, som kan fortælle os noget om forandringer i trosforhold over tid.

I lyset af resultaterne rejser sig desuden og nok så vigtigt et åbent spørgsmål om, hvordan det er muligt at transformere afhandlingens viden til behandlingssystemet til gavn for patienterne. Afhandlingens fortolkning af hverdagskristendom som polydoksi rejser et spørgsmål om, hvorvidt der inden for sundhedssystemet er behov for en korrigeret opfattelse af, hvad tro er. Med andre ord ligger der vigtige, potentielle implementeringsopgaver i det danske sundhedssystems fremtidige rehabiliteringsinitiativer i forhold til forståelsen af et langt bredere begreb om tro og kristendom. Det kalder i sig selv på interventionsundersøgelser, som *eksempelvis* kunne ske ved (1) at undersøge, hvordan sundhedspersonalet forstår og taler med patienterne om tro; (2) ved at undersøge sjælesorgssamtaler som interageret praksis i forhold til behandlingstilbudene, idet de forsøgsvis kunne integreres som et led i tilbudene på linje med psykologhjælp med henblik på at forbedre

rehabiliteringsfasen for kræftramte og andre mennesker med alvorlige og kroniske lidelser.

Denne afhandlings ambition har været at åbne for et teologisk heterogent konstruktionsarbejde. Overordnet illustrerer denne afhandling en ny form for tværdisciplinær forskning, der relaterer teologisk forskning til sundheds- og samfundsvidenskaberne. Undersøgelsen har på den måde produceret og åbnet for en torso af viden, der er fremkommet gennem forskellige videnskabelige tilgange og det materiale, som genereres herigennem. Det er på baggrund af forbindelserne mellem forskellige fagdiscipliner, at jeg håber, at denne afhandling har tilvejebragt ny viden om den kristendom, der altid leves som lokalt situeret. Det er i den forstand selve tværfagligheden i projektet, som har gjort det muligt at tilvejebringe ny viden om hverdagens kristendom.

BILAG

A. Materialeoversigt

Spørgeskema

1043 spørgeskemabesvarelser fra kræftoverlevende
modtaget i perioden maj 2006 til december 2008

Dybdegående interview²⁰³

Interview med Anna.

Dato: 7/11/2007 Tid: 10.00 – Optagelse: WS330023-24

Interview med Benny.

Dato: 1/11 Tid: 10.00 – Optagelse: WS330017

Interview med Björk.

Dato: 28/10/2007 Tid: 9.30 – Optagelse: WS330015

Interview med Cathrine.

Dato: 29/11/2007 Tid: 14.00 – Optagelse: WS330040-42

Interview med Dan.

Dato: 23/11/2007 Tid: 11.00 – Optagelse: WS330035

Interview med Edda.

Dato: 17/12/2007 Tid: 11.00 – Optagelse: WS330045

Interview med Elisabeth.

Dato: 5/11/2007 Tid: 15.00 – Optagelse: WS330020-21-22

Interview med Erica.

Dato: 23/10/2007 Tid: 10.30 – Optagelse: WS330013

Interview med Gretha.

Dato: 22/11/2007 Tid: 10.00 – Optagelse: WS330033-34

Interview med Henning.

Dato: 26/11/2007 Tid: 14.00 – Optagelse: WS330036

Interview med Jenny.

Dato: 2/11/2007 Tid: 10.30 – Optagelse: WS330019

Interview med John.

Dato: 9/11/2007 Tid: 9.00 – Optagelse: WS330026

Interview med Lone.

Dato: 8/1/2008 Tid: 10.00 – Optagelse: WS330047

²⁰³ Alle interview er anonymiseret. Interviewoptagelser og -transskriptioner opbevares fortroligt af forfatteren.

Interview med Marie.

Dato: 14/12/2007 Tid: 13.30 – Optagelse: WS330043

Interview med Paul.

Dato: 19/11/2007 Tid: 10.00 – Optagelse: WS330027

Interview med Rasmus.

Dato: 18/12/2007 Tid: 13.30 – Optagelse: WS330046

Interview med Søren.

Dato: 21/11/2007 Tid: 11.00 – Optagelse: WS330031-32

Interview med Tine.

Dato: 20/11/2007 Tid: 11.00 – Optagelse: WS330029-30

Interview med Winnie.

Dato: 28/11/2007 Tid: 9.00 – Optagelse: WS330037-38

Interview med Xenia.

Dato: 19/11/2007 Tid: 15.00 – Optagelse: WS330028

Fokusgruppeinterview

RehabiliteringsCenter Dallund

Dato: 25/4/2006 Tid: 19.00-20.30 – Optagelse: mp3 250406

RehabiliteringsCenter Dallund

Dato: 18/5/2006 Tid: 19.00-20.30 – Optagelse: mp3 180506

Deltagerobservation med samtaler²⁰⁴

RehabiliteringsCenter Dallund

Dato: 15/5/2006 – 20/5/2006

RehabiliteringsCenter Dallund (eftermiddag med Dallund-teamet)

Dato: 21/6/2006 Tid: 13.00-16.00

Deltagerobservation

Urologisk Afdeling, Rigshospitalet

Dato: 24/4/2006 Tid: 8.00-16.00

Mammakirurgisk Afdeling

Dato: 4/5/2006 Tid: 8.00-16.00

²⁰⁴ *Samtaler* skal her forstås som ikke-digitalt optagede og uformelle. Disse samtaler fandt typisk sted i pauser mellem rehabiliteringscentrets planlagte aktiviteter, gruppesamtaler, oplæg og foredrag; eller samtalerne fandt sted under måltider og som ”gå-samtaler” i forbindelse med de af centret planlagte udendørs motionsture eller under måltider og aftenkaffen.

B. Spørgeskema

*B.1. Tro & livssyn
(inkl. FACIT-Sp, dansk version)²⁰⁵*

²⁰⁵ FACIT-Sp: item 1.a.-æ., 10.a.-l.

FACIT-Sp-12 (10.a.-l.) underskalaer: Fredfyldthed: item a.,d.,f.,g.; Mening: item b.,c.,e.,h.; Tro: item i.-l.

Først kommer nogle spørgsmål om dit velbefindende

Nedenfor er anført en række udsagn, som andre mennesker med din sygdom har sagt, er vigtige. Ved at sætte ring omkring et af tallene i hver linie, bedes du angive, hvor sandt hvert enkelt udsagn har været for dit vedkommende i løbet af de sidste 7 dage.

1.

FYSISK VELBEFINDENDE

	0	1	2	3	4
	Blot ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget
a. Jeg mangler energi.....	0	1	2	3	4
b. Jeg har kvalme.....	0	1	2	3	4
c. På grund af min fysiske tilstand har jeg svært ved at opfylde min families/mine nærmestes behov.....	0	1	2	3	4
d. Jeg har smerter.....	0	1	2	3	4
e. Jeg er generet af bivirkninger af behandlingen.....	0	1	2	3	4
f. Jeg føler mig syg.....	0	1	2	3	4
g. Jeg er tvunget til at være sengeliggende noget af tiden.....	0	1	2	3	4

SOCIALT/FAMILIEMÆSSIGT VELBEFINDENDE

	0	1	2	3	4
	Blot ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget
h. Jeg føler, jeg har et tæt forhold til mine venner.....	0	1	2	3	4
i. Jeg får følelsesmæssig støtte fra min familie/mine nærmeste.....	0	1	2	3	4
j. Jeg får støtte fra mine venner.....	0	1	2	3	4
k. Min familie/nærmeste har accepteret min sygdom...	0	1	2	3	4
l. Jeg er tilfreds med den måde, vi taler om sygdommen på i familien/blandt mine nærmeste.....	0	1	2	3	4

	Slet ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget
m. Jeg føler mig tæt knyttet til min partner (eller den person, der er min bedste støtte).....	0	1	2	3	4
<p><i>Uanset om du er seksuelt aktiv eller ej, bedes du besvare følgende spørgsmål - Hvis ikke du har lyst til at besvare spørgsmålet, bedes du sætte kryds i boksen <input type="checkbox"/> og gå videre til næste udsagn.</i></p>					
n. Jeg er tilfreds med mit sexliv.....	0	1	2	3	4
<u>FØLELSMÆSSIGT VELBEFINDENDE</u>					
	Slet ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget
o. Jeg er ked af det.....	0	1	2	3	4
p. Jeg er tilfreds med den måde jeg klarer min sygdom på.....	0	1	2	3	4
q. Jeg er ved at give op i kampen mod min sygdom.....	0	1	2	3	4
r. Jeg føler mig nervøs.....	0	1	2	3	4
s. Jeg er bekymret for at dø.....	0	1	2	3	4
t. Jeg er bekymret for at min tilstand forværres.....	0	1	2	3	4
<u>FUNKTIONELT VELBEFINDENDE</u>					
	Slet ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget
u. Jeg er i stand til at arbejde (inkl. arbejde i hjemmet).	0	1	2	3	4
v. Mit arbejde(inkl. arbejde i hjemmet)er tilfredsstillende	0	1	2	3	4
w. Jeg er i stand til at nyde livet.....	0	1	2	3	4
x. Jeg har accepteret min sygdom.....	0	1	2	3	4
y. Jeg sover godt.....	0	1	2	3	4
z. Jeg nyder det, jeg plejer at lave i min fritid.....	0	1	2	3	4
aa. Lige nu er jeg tilfreds med min livskvalitet.....	0	1	2	3	4

NU KOMMER NOGLE SPØRGSMÅL OM TRO OG LIVSSYN

De første spørgsmål handler om dine forældre og deres forhold til tro

2. Beskriv din mor i forhold til tro

Sæt gerne flere krydser

- Troende..... ☐ 1
 Religiøs..... ☐ 2
 Kristen..... ☐ 3
 Søgende..... ☐ 4
 Ikke-troende..... ☐ 5
 Overbevist ateist..... ☐ 6
 Aktiv kirkegænger..... ☐ 7
 Passivt kirkemedlem..... ☐ 8
 Medlem af folkekirken..... ☐ 9
 Medlem af andet trossamfund; hvilket? ☐ 10
 Ikke medlem af et trossamfund..... ☐ 11
 Ved ikke..... ☐ 12

3. Beskriv din far i forhold til tro

Sæt gerne flere krydser

- Troende..... ☐ 1
 Religiøs..... ☐ 2
 Kristen..... ☐ 3
 Søgende... .. ☐ 4
 Ikke-troende..... ☐ 5
 Overbevist ateist..... ☐ 6
 Aktiv kirkegænger..... ☐ 7
 Passivt kirkemedlem..... ☐ 8
 Medlem af folkekirken..... ☐ 9
 Medlem af andet trossamfund; hvilket? ☐ 10
 Ikke medlem af et trossamfund..... ☐ 11
 Ved ikke..... ☐ 12

De næste spørgsmål handler om din brug af kirken*

* Ordet "kirke" bruges her som en fællesbetegnelse for alle gudshuse

4. Jeg er døbt

- Ja..... Sæt kryds
☐ 1
 Nej..... ☐ 2

5. Jeg er konfirmeret

- Ja..... ☐ 1
 Nej..... ☐ 2

6. Jeg er gift

- Ja, jeg er kirkeligt viet..... ☐ 1
 Ja, jeg er borgerligt viet..... ☐ 2
 Nej, jeg er ikke gift..... ☐ 3

7. Jeg går i kirke (bortset fra dåb, bryllup og begravelse)

- Sæt gerne flere kryds
- 1 gang om ugen eller oftere..... ☐ 1
 1-3 gange om måneden..... ☐ 2
 2-10 gange om året..... ☐ 3
 1 gang om året..... ☐ 4
 Til jul..... ☐ 5
 Til påske..... ☐ 6
 Til andre højtider..... ☐ 7
 Sjældnere end 1 gang om året..... ☐ 8
 Aldrig eller næsten aldrig..... ☐ 9

8. Jeg bruger kirkerummet, når der ikke er gudstjeneste eller anden ceremoni

- Sæt kryds
- Ja..... ☐ 1
 Nej..... ☐ 2

9. Jeg er medlem af et trossamfund

- Folkekirken..... ☐ 1
 Romersk katolsk..... ☐ 2
 Adventist..... ☐ 3
 Baptist..... ☐ 4
 Apostolsk..... ☐ 5
 Pinsekirken..... ☐ 6
 Mosaisk Trossamfund, eller anden jødisk retning..... ☐ 7
 Islam..... ☐ 8
 Andet trossamfund..... ☐ 9
 Ikke medlem af noget trossamfund..... ☐ 10

De næste spørgsmål handler om mening med livet og tro

Ved at sætte ring omkring et af tallene i hver linie, bedes du angive, hvor sandt hvert enkelt udsagn har været for dit vedkommende i løbet af de sidste 7 dage.

10.

	Slet ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget
a. Jeg føler mig fredfyldt.....	0	1	2	3	4
b. Jeg har grund til at leve.....	0	1	2	3	4
c. Jeg har haft et produktivt liv.....	0	1	2	3	4
d. Jeg har svært ved at føle fred i sindet.....	0	1	2	3	4
e. Jeg føler en mening med livet.....	0	1	2	3	4
f. Jeg er i stand til at finde trøst dybt inde i mig selv	0	1	2	3	4
g. Jeg har en følelse af indre harmoni.....	0	1	2	3	4
h. Mit liv savner mening og formål.....	0	1	2	3	4
i. Jeg finder trøst i min tro eller i mine åndelige overbevisninger.....	0	1	2	3	4
j. Jeg finder styrke i min tro eller i mine åndelige overbevisninger.....	0	1	2	3	4
k. Min sygdom har styrket min tro eller mine åndelige overbevisninger.....	0	1	2	3	4
l. Jeg ved, at ligegyldigt hvad der sker med min sygdom, så vil alt være o.k.....	0	1	2	3	4

De næste spørgsmål handler om livssyn

11.

Sæt ring om det svar (tal) i hver linie, der bedst passer på dig.

	Aldrig	Sjældent	Ind imellem	Ofta	Altid
a. Jeg har tillid til mine medmennesker.....	0	1	2	3	4
b. Jeg føler omsorg for mine medmennesker.....	0	1	2	3	4
c. Jeg kan tilgive mennesker, som har gjort mig ondt.....	0	1	2	3	4
d. Jeg føler mig ængstelig i min hverdag.....	0	1	2	3	4
e. Jeg føler mig skyldig i forhold til min sygdom.....	0	1	2	3	4
f. Jeg forstår lidelse i form af modgang og sygdom som et grundvilkår for tilværelsen					
Ja.....	Sæt kryds <input type="checkbox"/> 1				
Nej.....	<input type="checkbox"/> 2				
Ved ikke.....	<input type="checkbox"/> 3				

De næste spørgsmål handler om et liv efter døden

Sæt gerne kryds i flere af de nedenstående spørgsmål

12.

a. Jeg tror på et liv efter døden

Ja..... ☐ 1

Nej..... ☐ 2

Ved ikke..... ☐ 3

b. Jeg tror, at jeg skal genopstå med krop og ånd til evigt liv

Ja..... ☐ 1

Nej..... ☐ 2

Ved ikke..... ☐ 3

c. Jeg tror, at min ånd/sjæl vil være hos mine nærmeste efter min død

Ja..... ☐ 1

Nej..... ☐ 2

Ved ikke..... ☐ 3

d. Jeg tror, at de spor jeg har sat i tilværelsen lever videre efter min død i hjertet hos mine nærmeste

Ja..... ☐ 1

Nej..... ☐ 2

Ved ikke..... ☐ 3

e. Jeg tror, at jeg skal genfødes til et nyt liv på jorden (reinkarnation)

Ja..... ☐ 1

Nej..... ☐ 2

Ved ikke..... ☐ 3

f. Jeg tror på et liv efter døden på en helt anden måde ...

Ja..... ☐ 1

Nej..... ☐ 2

Ved ikke..... ☐ 3

Hvis ja; hvordan? _____

**De næste spørgsmål handler om,
hvorledes du opfatter dig selv i forhold til tro**

Sæt gerne kryds i flere af de nedenstående spørgsmål

13.

- a. Jeg ser mig selv som et menneske, der tror
- Ja..... ☐ 1
- Nej..... ☐ 2
- Ved ikke..... ☐ 3
- b. Jeg ser mig selv som et religiøst menneske
- Ja..... ☐ 1
- Nej..... ☐ 2
- Ved ikke..... ☐ 3
- c. Jeg ser mig selv som et kristent menneske
- Ja..... ☐ 1
- Nej..... ☐ 2
- Ved ikke..... ☐ 3
- d. Jeg ser mig selv som et søgende menneske
- Ja..... ☐ 1
- Nej..... ☐ 2
- Ved ikke..... ☐ 3
- e. Jeg ser mig selv som et tvivlende menneske
- Ja..... ☐ 1
- Nej..... ☐ 2
- Ved ikke..... ☐ 3
- f. Jeg ser mig selv som at tro ikke spiller nogen rolle i mit liv
- Ja..... ☐ 1
- Nej..... ☐ 2
- Ved ikke..... ☐ 3
- g. Jeg ser mig selv som et ikke-troende menneske
- Ja..... ☐ 1
- Nej..... ☐ 2
- Ved ikke..... ☐ 3
- h. Jeg ser mig selv som et ateistisk menneske
- Ja..... ☐ 1
- Nej..... ☐ 2
- Ved ikke..... ☐ 3

De næste spørgsmål handler om tro på en gud

Sæt gerne kryds i flere af de nedenstående spørgsmål

14.

a. Jeg tror på en gudJa..... ☐ 1Nej..... ☐ 2Ved ikke..... ☐ 3**b. Jeg tror på en gud, som jeg kan tale med**Ja..... ☐ 1Nej..... ☐ 2Ved ikke..... ☐ 3**c. Jeg tror på en gud, som en åndelig kraft**Ja..... ☐ 1Nej..... ☐ 2Ved ikke..... ☐ 3**d. Jeg tror på en gud, som en højere magt**Ja..... ☐ 1Nej..... ☐ 2Ved ikke..... ☐ 3**e. Jeg tror på, at "der er mere mellem himmel og jord"**Ja..... ☐ 1Nej..... ☐ 2Ved ikke..... ☐ 3

Hvis du har sat kryds i "Nej" til alle spørgsmål på denne side, kan du gå videre til side 13.

De næste spørgsmål handler om forestillinger om den gud*, du tror på

*Ordet "gud" er her fællesbetegnelse for forskellige forståelser af det guddommelige, en åndelig kraft eller højere magt.

15. Sæt kryds i hvert af de nedenstående spørgsmål

a. Jeg tror, at gud er kærlighed

Ja..... ☐ 1

Nej..... ☐ 2

Ved ikke..... ☐ 3

b. Jeg tror, at gud har skabt universet

Ja..... ☐ 1

Nej..... ☐ 2

Ved ikke..... ☐ 3

c. Jeg tror, at gud har givet mig mit liv

Ja..... ☐ 1

Nej..... ☐ 2

Ved ikke..... ☐ 3

d. Jeg tror, at gud tilgiver mig

Ja..... ☐ 1

Nej..... ☐ 2

Ved ikke..... ☐ 3

e. Jeg tror, at gud kender min smerte og lidelse

Ja..... ☐ 1

Nej..... ☐ 2

Ved ikke..... ☐ 3

Sæt ring om det svar (tal) i hver linie, der bedst passer på dig

	Aldrig	Sjældent	Ind imellem	Oft	Altid
f. Jeg har håb om at blive hørt og set af gud.....	0	1	2	3	4
g. Jeg føler, at gud hører og ser mig.....	0	1	2	3	4
h. Jeg mangler gud i mit liv.....	0	1	2	3	4
i. Jeg er vred på gud.....	0	1	2	3	4
j. Gud er der, når ingen andre forstår mig.....	0	1	2	3	4
k. Gud giver mig et frirum i forhold til min sygdom.....	0	1	2	3	4
l. Gud giver mig håb i forhold til min sygdom.....	0	1	2	3	4

De næste spørgsmål handler om tro på Kristus

16.

a. Jeg tror på Kristus

Sæt kryds

Ja..... ☐ 1Nej..... ☐ 2Ved ikke..... ☐ 3

Sæt ring om det svar (tal) i hver linie, der bedst passer på dig.

	Slet ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget
b. Historien om Jesus betyder noget for mig.....	0	1	2	3	4
c. Jeg kan bruge historien om Jesus i forhold til mit eget liv.....	0	1	2	3	4
d. Korset som symbol betyder noget for mig.....	0	1	2	3	4
e. Jeg tror på Jesu opstandelse.....	0	1	2	3	4

De næste spørgsmål handler om at bruge kirken*

* Ordet "kirke" bruges her som en fællesbetegnelse for alle gudshuse

17.

Sæt ring om det svar (tal) i hver linie, der bedst passer på dig.

	Slet ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget
a. Det gør mig tryk, at jeg kan komme i kirken, hvis jeg har brug for det	0	1	2	3	4
	Aldrig	Sjældent	Ind imellem	Oftes	Meget
b. Det sker, at jeg kommer for at tale med præsten.....	0	1	2	3	4
c. Det sker, at jeg deltager i aktiviteter i forbindelse med kirken.....	0	1	2	3	4

De næste spørgsmål handler om din hverdag og tro

18.

Sæt ring om det svar (tal) i hver linie, der bedst passer på dig.

	Aldrig	Sjældent	Ind imellem	Ofte	Dagligt
a. Det sker, at jeg taler med andre om tro.....	0	1	2	3	4
b. Det sker, at jeg beder en bøn.....	0	1	2	3	4
c. Det sker, at jeg mediterer.....	0	1	2	3	4
d. Det sker, at jeg læser i bibelen.....	0	1	2	3	4
e. Jeg søger gud i naturen.....	0	1	2	3	4
f. Jeg har haft oplevelser, som jeg forbinder med gud eller en højere magt.....	0	1	2	3	4
g. Jeg lytter gerne til gudstjeneste i radio/tv.....	0	1	2	3	4
h. Jeg lytter til radio/tv om tro.....	0	1	2	3	4
	Aldrig	Sjældent	Ind imellem	Ofte	Altid
i. Det er vigtigt for mig at tale med andre om tro.....	0	1	2	3	4
j. Gennem bestemt musik fornemmer jeg en gud eller en åndelig kraft.....	0	1	2	3	4
k. Gennem bestemte salmer fornemmer jeg en gud eller en åndelig kraft.....	0	1	2	3	4
l. Gennem bestemte billeder fornemmer jeg en gud eller en åndelig kraft.....	0	1	2	3	4
m. Jeg tror, at der kan ske mirakler	Sæt kryds				
Ja.....	<input type="checkbox"/> 1				
Nej.....	<input type="checkbox"/> 2				
Ved ikke.....	<input type="checkbox"/> 3				

**De næstsidste spørgsmål handler om
forholdet mellem tro og din sygdom**

19.

Sæt ring om det svar (tal) i hver linie, der bedst passer på dig.

	Slet ikke	En lille smule	I nogen grad	En hel del	Meget
a. Mit forhold til tro har ændret sig efter at jeg fik kræft	0	1	2	3	4
b. Tro fylder mere efter at jeg fik kræft.....	0	1	2	3	4
c. Tro fylder mindre efter at jeg fik kræft.....	0	1	2	3	4
d. Jeg kommer oftere i kirke efter at jeg fik kræft.....	0	1	2	3	4
e. Jeg kommer sjældnere i kirke efter at jeg fik kræft.....	0	1	2	3	4
f. Jeg har talt med en præst om tro i forbindelse med min kræftsygdom.....	0	1	2	3	4
g. Jeg har talt med andre om tro i forbindelse med min kræftsygdom..... Hvem? _____	0	1	2	3	4
h. Jeg har savnet at tale med en præst om tro i forbindelse med min kræftsygdom.....	0	1	2	3	4
i. Jeg har savnet at tale med andre om tro i forbindelse med min kræftsygdom..... Hvem? _____	0	1	2	3	4

Til slut kommer nogle spørgsmål om tro, som bliver brugt i USA

20. Hvor ofte går du i kirke eller deltager i andre religiøse møder?

Sæt kryds

- Oftere end én gang om ugen..... ☐ 1
 En gang om ugen..... ☐ 2
 Et par eller få gange om måneden..... ☐ 3
 Et par eller få gange om året..... ☐ 4
 En gang om året eller mindre..... ☐ 5
 Aldrig..... ☐ 6

21. Hvor ofte bruger du tid på private religiøse aktiviteter, som f.eks. bøn, meditation eller Bibellæsning?

Sæt kryds

- Oftere end én gang om dagen..... ☐ 1
 Dagligt..... ☐ 2
 To eller flere gange om ugen..... ☐ 3
 En gang om ugen..... ☐ 4
 Et par / få gange om måneden..... ☐ 5
 Sjældent eller aldrig..... ☐ 6

22.

Sæt ring om det svar (tal) i hver linie, der bedst passer på dig.

	Passer slet Ikke på mig	Passer næsten Ikke på mig	Ved ikke	Passer næsten på mig	Passer helt på mig
a. Jeg oplever et nærvær af det Guddommelige i mit liv (dvs. Gud).....	0	1	2	3	4
b. Mine religiøse overbevisninger ligger til grund for hele min indstilling til livet...	0	1	2	3	4
c. Jeg forsøger ihærdigt at drage min religion ind i alle handlinger i livet.....	0	1	2	3	4

Så er der ikke flere spørgsmål om tro og livssyn
– men har du lyst til at uddybe nogle af dine besvarelser,
er du velkommen til at skrive dem her på siden.

23.

TUSIND TAK for hjælpen

B.2. POMS-SF
(dansk version; fra FOCARE-spørgeskema)²⁰⁶

²⁰⁶ Underskalaer i POMS-SF: Vrede-modvilje: item 2,7,11,19,21,25,31; Forvirring-desorientering: item 6,17,30,34,36; Nedtrykthed-modløshed: item 4,8,12,14,20,23,28,33; Træthed-inaktivitet: item 3,18,26,29,37; Anspændthed-ængstelse: item 1,10,15,16,22,27; Livsenergi-livlighed: item 5,9,13,24,32,35.

De næste spørgsmål handler om dit psykiske velbefindende.

Nedenunder er der en række ord, som beskriver folks følelser. Vær venlig at læse hvert ord opmærksomt. Sæt derefter en ring om det svar (tal), som bedst beskriver, hvorledes du har haft det i den forløbne uge, inklusive dagen i dag.

	Slet ikke	En smule	I nogen grad	Ret meget	I meget høj grad
1. Anspændt.....	1	2	3	4	5
2. Vred.....	1	2	3	4	5
3. Udkørt.....	1	2	3	4	5
4. Ked af det.....	1	2	3	4	5
5. Livlig.....	1	2	3	4	5
6. Forvirret.....	1	2	3	4	5
7. Gnaven.....	1	2	3	4	5
8. Trist.....	1	2	3	4	5
9. Aktiv.....	1	2	3	4	5
10. Irritabel.....	1	2	3	4	5
11. Tvær.....	1	2	3	4	5
12. Melankolsk.....	1	2	3	4	5
13. Energisk.....	1	2	3	4	5
14. Håbløs.....	1	2	3	4	5
15. Urolig.....	1	2	3	4	5
16. Rastløs.....	1	2	3	4	5
17. Ukoncentreret.....	1	2	3	4	5
18. Træt.....	1	2	3	4	5

	Slet ikke	En smule	I nogen grad	Ret meget	I meget høj grad
19. Ærgerlig.....	1	2	3	4	5
20. Modløs.....	1	2	3	4	5
21. Fortørnet.....	1	2	3	4	5
22. Nervøs.....	1	2	3	4	5
23. Ulykkelig.....	1	2	3	4	5
24. Munter.....	1	2	3	4	5
25. Bitter.....	1	2	3	4	5
26. Udmattet.....	1	2	3	4	5
27. Bekymret.....	1	2	3	4	5
28. Hjælpeløs.....	1	2	3	4	5
29. Mat.....	1	2	3	4	5
30. Konfus.....	1	2	3	4	5
31. Rasende.....	1	2	3	4	5
32. Livfuld.....	1	2	3	4	5
33. Værdiløs.....	1	2	3	4	5
34. Glemsom.....	1	2	3	4	5
35. Livskraftig.....	1	2	3	4	5
36. Usikker på ting.....	1	2	3	4	5
37. Udbrændt.....	1	2	3	4	5

B.3. Mini-MAC
(dansk version; fra FOCARE-spørgeskema)²⁰⁷

²⁰⁷ Underskalaer i Mini-MAC: Ængstelig opmærksomhed: item e,g,i,m,v,y,ø,å; Erkendelsesmæssig unddragelse: item k,q,z,æ; Kampånd: item b,j,r,w; Hjælpeløshed-håbløshed: item d,f,l,n,o,p,t,u; Skæbnetro: item a,c,h,s,x (ekskluderet i afhandlingens analyser).

De næste spørgsmål handler om hvordan du håndterer din kræftsygdom

Nedenfor er angivet en række udsagn, som beskriver folks reaktion på at have sygdommen kræft. Sæt venligst kryds i kasserne til højre for at angive i hvilken udstrækning spørgsmålene passer på dig.

	Passer bestemt ikke på mig	Passer ikke på mig	Passer på mig	Passer bestemt på mig
a. For øjeblikket tager jeg een dag ad gangen.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
b. Jeg ser på sygdommen som en udfordring.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
c. Jeg har overgivet mig til Gud.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
d. Jeg har lyst til at give op.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
e. Jeg er meget vred over det, der er sket.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
f. Jeg er fuldstændig i vildrede over, hvad jeg skal gøre.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
g. Det er en ødelæggende oplevelse for mig.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
h. Jeg glæder mig over de små ting.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
i. Jeg er bange for, at kræften vender tilbage eller bliver værre.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
j. Jeg forsøger at bekæmpe sygdommen.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
k. Jeg afleder mig selv, når tanken på sygdommen dukker op.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
l. Jeg kan ikke håndtere det.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
m. Jeg er ængstelig.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
n. Jeg er ikke særlig forhåbnings- fuld om fremtiden.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
o. Jeg synes ikke, der er noget, jeg kan gøre for at hjælpe mig selv.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
p. Jeg føler, at dette er slutningen på alt.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
q. Det hjælper mig ikke at tænke på det.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

	Passer bestemt ikke på mig	Passer ikke på mig	Passer på mig	Passer bestemt på mig
r. Jeg er meget optimistisk.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
s. Jeg har haft et godt liv, resten er ren bonus.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
t. Jeg synes, livet er håbløst.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
u. Jeg holder det ikke ud.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
v. Jeg er rystet over at have kræft.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
w. Jeg har besluttet mig til at bekæmpe denne sygdom.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
x. Efter at have fået diagnosen kræft, er jeg blevet klar over, hvor værdifuldt livet er, og jeg vil få det mest mulige ud af det.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
y. Jeg har svært ved at tro, at dette er sket for mig.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
z. Jeg gør et godt forsøg på ikke at tænke på min sygdom.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
æ. Jeg skyder bevidst alle tanker om kræft ud af mit hoved.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
ø. Jeg er meget angst omkring sygdommen.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
å. Jeg er en smule bange.....	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

C. Tabel

Tabel 7.3.1. Regressionsafledte koefficienter (β) og 95% konfidensintervaller for gudsforestillinger, mental belastning og tilpasning hos 1043 kræftoverlevende

	Jeg tror, at gud er kærlighed ²	Jeg tror, at gud tilgiver mig ²	Jeg tror, at gud kender min lidelse og smerte ²
	1	1	1
Mental belastning ³	β (95% KI)	β (95% KI)	β (95% KI)
Vrede-modvilje	0,68(-0,03;1,39)	0,33(-0,29;0,95)	0,18 (-0,39; 0,76)
Forvirring- desorientering	0,39(-0,31;1,08)	0,21(-0,39;0,82)	0,12 (-0,44; 0,69)
Nedtrykthed- modløshed	0,74(-0,32;1,79)	0,42(-0,51;1,34)	0,32 (-0,54; 1,18)
Træthed-inaktivitet	0,74(-0,01;1,50)	0,80(-0,14;1,46)	0,25 (-0,37; 0,86)
Anspændthed- ængstelse	0,73(-0,13;1,58)	0,40(-0,35;1,14)	0,56 (-0,13; 1,26)
Livsenergi- livlighed	-0,75(-1,73;0,23)	-0,07(-0,92;0,79)	-0,20 (-0,99; 0,58)
Total placering: mental belastning	2,59(-0,93;6,11)	2,14(-0,94;5,21)	1,34 (-1,53; 4,20)
Mental tilpasning ⁴			
Ængstelig opmærksomhed	0,91(-0,05;1,86)	0,47(-0,37;1,32)	0,46 (-0,32; 1,23)
Erkendelsesmæssig unddragelse	0,05(-0,47;0,57)	0,20(-0,25;0,66)	0,26 (-0,17; 0,68)
Kampånd	0,29(-0,13;0,71)	0,29(-0,07;0,66)	0,31 (-0,03; 0,65)
Hjælpeløshed- håbløshed	0,24(-0,55;1,04)	0,44(-0,26;1,13)	0,44 (-0,20; 1,09)

For tal-referencer i tabel, se fodnote.²⁰⁸

²⁰⁸ Analyser er justeret for køn, alder, kræfttype, social og fysisk velbefindende. Markering med fed type betyder signifikante resultater. ¹) Reference-kategorien er "nej". ²) Enkelt-udsagn som måler specifik trospraksis. ³) Målt med POMS-SF. ⁴) Målt med Mini-MAC.

LITTERATUR

Ahlin, Lars (2010). "Hvad betyder det egentlig at betegne sig selv som "troende"?", i: *Religion i Danmark 2010. En E-årbog fra Center for Samtidsreligion*, Aarhus Universitet, 137-144.

Ahlin, Lars (2005). *Pilgrim, turist eller flykting? En studie av individuell religiös rörlighet i senmoderniteten*, Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.

Ahmadi, Fereshteh (2006). *Culture, Religion and Spirituality in Coping. The Example of Cancer Patients in Sweden*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Aldridge, Alan & Levine, Ken (2001). *Surveying the Social World: Principles and Practice in Survey Research*, Philadelphia: Open University Press.

American Cancer Society (2007). *Global Cancer Facts & Figures 2007*. Atlanta, Georgia: American Cancer Society. <http://www.cancer.org/acs/groups/content/@nho/documents/document/globalfactsandfigures2007rev2p.pdf> [14.04.2013].

Ammerman, Nancy (red.) (2007). *Everyday religion*, Oxford: Oxford University Press.

Andersen, Peter B.; Johannessen, Steffen; Lüchau, Peter; Ringsmose, Jan & Warmind, Morten (1999). *Mellem himmel og jord. Religiøs tro og praksis blandt lærerstuderende*, København: Danmarks Lærerhøjskole.

Andersen, Peter B. & Lüchau, Peter (2011). "Individualisering og aftraditionalisering af danskernes religiøse værdier", i: Gundelach, Peter (red.), *Små og store forandringer*, København: Hans Reizels Forlag, 76-96.

Andersen, Peter B. & Lüchau, Peter (2004). "Tro og religiøst tilhørsforhold i Europa", Gundelach, Peter (red.), *Danskernes særpræg*, København, Hans Reitzels Forlag, 245-268.

Andersen, Peter B. & Riis, Ole (2002) "Religionen bliver privat", i: Gundelach, Peter (red.) *Danskernes værdier 1981-1999*, København: Hans Reizels Forlag, 76-98.

Anderson, Jan & Furberg, Mats (1972). *Språk och påverkan. Om argumentationens semantik*, Lund: Berlinska.

Antonovsky, Aaron (1987). *Unraveling the mystery of health. How people manage stress and stay well*, San Francisco: Jossey-Bass.

Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: The John Hopkins University Press.

Asad, Talal (1983). "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man, New Series* 18: 237-259.

Aukst-Margetic, Branka; Jakovljevic, Miroljub; Ivanec, Diagutin; Margetic, Branimir; Ljubicic, Duliano & Samija, Mirko (2009). "Religiosity and quality of life in breast cancer patients", *Collegium Antropologicum* 4: 1265-1271.

Ausker, Nadja H. (2012). *Tid til forandring? Forhandlinger af religiøs kontinuitet, forandring og forbrug hos kræftpatienter i Danmark*, ph.d.-afhandling, Inst. for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.

Ausker, Nadja H.; Cour, Peter la; Busch, Christian; Nabe-Nielsen, Henning & Pedersen, Lotte M. (2008). "Danske patienter intensiverer eksistentielle tanker og religiøst liv", *Ugeskrift for læger* 170: 1828-1833.

Austin, John L. ([1962] 1975). *How to do things with words*, Oxford: Oxford University Press.

Austin, John L. ([1961] 1970). *Philosophical papers*, Oxford: Oxford University Press.

Bachelard, Gaston ([1958] 1994). *The Poetics of Space*, Boston: Beacon Press.

Baider, Lea; Russak, Simcha M.; Perry, Shlomit; Kash, Kathryn; Gronert, Melissa; Fox, Bernard; Holland, Jimmie & Kaplan-Denour, Atara (1999). "The role of religious and spiritual beliefs in coping with malignant melanoma: an Israeli sample", *Psycho-Oncology* 8: 27-35.

Bailey, Edward (1983). "The Implicit Religion of Contemporary Society. An Orientation and Plea for its Study", *Religion* 13, 69-83.

Baker, Frank; Denniston, Maxine; Zabora, James; Polland, Adrienne & Dudley, William N. (2002). "A POMS short form for cancer patients: psychometric and structural evaluation", *Psycho-Oncology* 11: 273-281.

Bandura, Albert (1997). *Self-efficacy. The Exercise of Control*, New York: Worth Publishers.

Barbour, Ian (1990). *Religion in an Age of Science*, New York: Harber & Row.

Barth, Karl ([1951] 1961). *Church Dogmatics, vol. 3, 4: The Doctrine of Creation*, Edinburg: T. & T. Clark.

Barth, Karl ([1938] 1956). *Church Dogmatics, vol. I, 2: The Doctrine of the Word of God*, Edinburgh: T. & T. Clark.

Bash, Anthony (2004). "Spirituality: the emperor's new clothes?", *Journal of Clinical Nursing* 13: 11-16.

Bauman, Zygmund (2000). *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Bauman, Zygmunt (1992). *Intimations of Postmodernity*, New York: Routhledge.

Bay, Paul S. (2002). "To Be, Or Not To Be More Scientific? That Is the Question: Yes,

Absolutly, But...”, *Journal of Health Care Chaplaincy* 12: 19-27.

Becker, Bettina (1995). ”Narratives of pain in later life and conventions of storytelling”, *Journal of Aging Studies* 13: 73-87.

Becker, Gay (1997). *Disrupted lives. How people create meaning in a Chaotic World*, Berkley: University of California Press.

Bektovic, Safet (2004). *Kulturmøder og religion. Identitetsdannelse blandt kristne og muslimske unge*, København: Museum Tusculanums Forlag.

Bell, Cathrine (1997). *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford: Oxford University Press.

Bellah, Robert N. (1967). ”Civil Religion in America”, *Daedalus. Journal of the American Academy of arts and Sciences* 96: 1-21.

Bellah, Robert N.; Madsen, Richard; Sullivan, William M.; Swindler, Ann & Tipton, Steven M. ([1985] 1996). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Los Angeles: University of California Press.

Benson, Herbert (1996). *Timeless Healing*, New York: Scribner.

Berger, Peter & Davie, Grace (2008). *Religious America, secular Europe? A theme and variations*, Aldershot: Ashgate.

Berger, Peter & Luckmann, Thomas ([1966] 1967). *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books.

Berling, Judith A. (1987), ”Orthopraxy”, i: Mircea Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 11., New York: Macmillan, 129-132.

Bjerrisgaard, Line T. & Geertz, Armin W. (2007). ”Den sundhedsskadelige bøn – om fjernforbøn, spiritualitet og dårlig videnskab”, *Psyke & Logos* 28: 870-896.

Blok, Anders & Jensen, Torben E. (2009). *Bruno Latour – hybride tanker i en hybrid verden*, København: Hans Reitzels forlag.

Borch, Christian & Madsen, Mikael R. (2008). ”En introduktion”, i: Latour, Bruno, *En ny sociologi for et nyt samfund. Introduktion til Aktør-Netværk-Teori*, København: Akademisk Forlag, 2008.

Bourdieu, Pierre et al. (1999). *The Weight of the world: Social suffering in contemporary society*, Stanford: Stanford University Press.

Bower, Julianne E.; Ganz, Patricia A.; Desmond, Katherine A.; Rowland, Julia H.; Meyerowitz, Beth E. & Belin, Thomas R. (2000). ”Fatigue in breast cancer survivors: Occurrence, correlates, and impact on quality of life”, *Journal of Clinical Oncology* 18: 743-753.

Brady, Marianne J.; Peterman, Amy H.; Fitchett, George; Mo, May & Cella, David (1999). "A case for including spirituality in quality of life measurement in oncology", *Psycho-Oncology* 8: 417-428.

Bredal, Inger S. (2010). "The Norwegian version of the Mini-Mental Adjustment to Cancer scale: factor structure and psychometric properties", *Psycho-Oncology* 19: 216-221.

Bregman, Lucy (2004). "Defining Spirituality: Multiple Uses and Murky Meanings of an Incredibly Popular Term", *The Journal of Pastoral Care & Counseling* 58: 157-68.

Breitbart, William (2007). "Who needs the concept of spirituality? Human beings seem to!", *Palliative and Supportive Care* 5: 105-6.

Brown, Steven D. (2002). "Michel Serres: science, translation, and the logic of the parasite", *Theory, Culture and Society* 19: 1-27.

Brown, W. Noel (2002). "Chaplains and Science", *Journal of Health Care Chaplaincy* 12: 29-41.

Broyard, Anatole (1992). *Intoxicated by my illness, and other writings on life and death*, New York: Clarson Potter.

Bryman, Alan (2001). *Social Research Methods*, Oxford: Oxford University Press.

Bråkenhielm, Carl R. & Hansson, Mats G. (1995). *Livets grundmönster och mångfald. En bok om genetik, etik och livsåskådning*, Stockholm: Liber Utbildning.

Buchardt, Mette & Böwadt, Pia R. (red.) (2003). *Den gamle nyreligiøsitet. Vestens glemte kulturarv*, København: Forlaget Anis.

Burke, Peter (2009). *Cultural Hybridity*, Cambridge: Polity Press.

Burroughs, William S. & Gysin, Brion (1978). "The cut-up method of Brion Gysin", i: *The Third Mind*, New York: The Viking Press.

Burroughs, William S. & Odier, Daniel (1989). *The Job: Interviews with Willam S. Bouroughs*, Harmondsworth: Penguin Books.

Burton, Larry (2002). "Chaplaincy Is Becoming More "Scientific". What's the Problem?", *Journal of Health Care Chaplaincy* 12 (1-2): 42-51.

Bøjlerehaug, Lisbeth; Juul, Susanne; Mikkelsen, Tina B.; Dalton, Susanne O.; Johansen, Christoffer; Karlsen, Randi & Kjær, Trille (2011). *10 års forskning og udvikling på RehabiliteringsCenter Dallund*, Rapport, Kræftens Bekæmpelse.

Canada, Andrea L.; Murphy, Patricia E.; Fitchett, George; Peterman, Amy H. & Schover, Leslie R. (2008). "A 3-factor model for the FACIT-Sp", *Psycho-Oncology* 17: 908-16.

Cannell, Fenella (2010). "The Anthropology of Secularism", *Annual Review of Anthropology* 39: 85-100.

Cannell, Fenella (2006). "Introduction: The Anthropology of Christianity", i: Cannell, Fenella (red.) *The Anthropology of Christianity*, London: Duke University Press, 1-50.

Cannell, Fenella (2005). "The Christianity of Anthropology". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11: 335-356.

Caputo, John D. (2010). "The Sense of God: A Theology of the Event with Special Reference to Christianity", i: Boeve, Lieven and Brabant, Christophe (red.), *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity*, Surrey, England: Ashgate, 27-42.

Caputo, John D. (2007). "Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of Event", i: Robbins, Jeffrey (red.), *After the Death of God*, New York: Columbia University Press, 47-85.

Caputo, John D. (2006). *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana University Press.

Caputo, John D. (2001). *On Religion*, London: Routledge.

Caputo, John D. (red.) (1997a). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University Press.

Caputo, John D. (1997b). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington: Indiana University Press.

Carlsen, Kathrine; Høybye, Mette T.; Dalton, Susanne O. & Tjønneland, Anne (2008). "Social inequality and incidence of and survival from breast cancer in a population-based study in Denmark, 1994–2003", *European Journal of Cancer* 44: 1996-2002.

Carlsen, Kathrine; Dalton, Susanne O.; Diderichsen, Finn & Johansen, Christoffer (2008). "Risk for unemployment of cancer survivors: A Danish cohort study", *European Journal of Cancer* 44: 1866-74.

Carlson, L.E. et al. (2004). "High levels of untreated distress and fatigue in cancer patients", *British Journal of Cancer* 90: 2297–2304.

Carson, Verna; Soeken, Karen L. & Grimm, Patricia M. (1988). "Hope and its relationship to spiritual well-being", *Journal of Psychology and Theology* 16: 159-167.

Casey, Edward S. ([1993] 2009). *Getting back into place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington: Indiana University Press.

Casey, Edward S. (1997). *The Fate of Place*, Berkeley: University of California Press.

Cella, David (1997). *F.A.C.I.T. (Functional Assessment of Chronic Illness Therapy) Manual, Version 4*, Center on Outcomes Research and Education CORE, Evanston Northwestern Healthcare and Northwestern University, Chicago, IL.

Cella, David F. et al. (1993). "The functional assessment of cancer therapy scale: development and validation of the general measure", *Journal of Clinical Oncology* 11: 570-579.

Cherry, Peter (2010). "Introduction: In the presence of things. Two centuries of still-life painting", i: Cherry, Peter (red.) *In the presence of things: Four Centuries of European Still-life Painting*, vol. 1, Lissabon/ U.K.Branch: Calouste Gulbenkian Foundation, 12-43.

Chrzanowska, Joanna (2002). *Interviewing groups and individuals in qualitative market research*, Thousand Oaks: Sage.

Coleman, Monica A. (2011). "Invoking Oya: practicing a polydox soteriology through a postmodern womanist reading of Tananarive Due's *The Living Blood*", i: Keller, Catherine & Schneider, Laurel C. (red.), *Polydoxy. Theology of multiplicity and relation*, New York: Routledge, 186-202.

Cotton, Sian P.; Levine, Ellen, G.; Fitzpatrick, Cory M.; Dold, Kristin H. & Targ, Elisabeth (1999). "Exploring the relationships among spiritual well-being, quality of life, and psychological adjustment in women with breast cancer", *Psycho-Oncology* 8: 429-438.

Cour, Peter la (2005). "Danskernes gud i krise", i: Højsgaard, Morten T. & Iversen, Hans R. (red.), *Gudstro i Danmark*, København: Anis, 59-82.

Cour, Peter la & Hvidt, Niels C. (2010). "Research on meaning-making and health in secular society: Secular, spiritual and religious existential orientations", *Social Science & Medicine* 71: 1292-1299.

Crease, Robert; Ihde, Don; Jensen, Casper B. & Selinger, Evan (2003). "Interview with Bruno Latour", i: Ihde, Don & Selinger, Evan (red.), *Chasing Tecnoscience. Matrix for Materiality*, Bloomington: Indiana University Press, 15-26.

Curran, Shelly L.; Andrykowski, Michael A. & Studts, Jamie L. (1995). "Short form of the Profile of Mood States (POMS-SF) psychometric Information", *Psychological Assessment* 7: 80-83.

Dalton, Susanne O; Ross, Lone; Düring, Maria; Carlsen, Kathrine; Mortensen, Preben B.; Lynch, John & Johansen, Christoffer (2007). "Influence of socioeconomic factors on survival after breast cancer in Denmark 1983-1999", *International Journal of Cancer* 121 (11): 2524-2531.

Danmarks Radio (2011). *DR-Påskeundersøgelse*, Danskere 18-74 år, 31. marts – 4. april.

- Davidsen, Markus (2010). "Genfødt og blå: Religiositet baseret på James Cameron's *Avatar*", i: *Religion i Danmark 2010. En E-årbog fra Center for Samtidsreligion*, Aarhus Universitet, 150-153.
- Deleuze, Gilles ([1987] 2006). "Preface to American Edition of *Dialogues*", i: *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975-1995*, New York: Semiotext(e), 304-7.
- Deleuze, Gilles ([1969] 2004). *The Logic of Sense*, London: Continuum.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix ([1980] 2004). *A Thousand Plateaus*, New York: Continuum.
- Derrida, Jacques ([1993] 1995). *On the Name*, Stanford: Stanford University Press.
- Dinter, Astrid; Heimbrock, Hans-Günter & Kerstin Söderblom (2007). *Einführung in die Empirische Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dossey, Larry (1999). *Reinventing Medicine*, San Francisco: Harper.
- Dossey, Larry (1996). *Prayer is Good Medicine*, San Francisco: Harper.
- Due, Pernille; Holstein, Bjørn; Lund, Rikke; Modvig Jens & Avlund, Kirsten (1999). "Social relations: network, support and relational strain", *Social Science and Medicine* 48: 661-673.
- Durkheim, Emile ([1915] 1995). *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: Free Press.
- Edmondson, Donald; Park, Crystal L.; Blank, Thomas O.; Fenster, Julian R. & Mills, Mary A. (2008). "Deconstructing spiritual well-being: existential well-being and HRQOL in cancer survivors", *Psycho-Oncology* 17: 161-169.
- Ellison, Craig W. (1983). "Spiritual well-being: conceptualization and measurement", *Journal of Psychology and Theology* 11: 330-340.
- Elsass, Peter & Johansen, Christoffer (2011). *At leve med kræft. Råd og viden til patienter og pårørende*, København: Dansk Psykologisk Forlag.
- Engelke, Matthew & Tomlinson, Matt (2006). *Limits of Meaning. Case studies in the anthropology of Christianity*, Oxford: Berghahn.
- Esmark, Anders; Laustsen, Carsten B. & Andersen, Niels Å. (2005). "Socialkonstruktivistiske analysestrategier – en introduction", i: Esmark, Anders; Laustsen, Carsten B. & Andersen, Niels Å. (red.), *Socialkonstruktivistiske analysestrategier*, Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag, Samfundslitteratur.
- Feher, Shoshanah & Maly, Rose C. (1999). "Coping with breast cancer in later life: The role of religious faith", *Psycho-Oncology* 8: 408-416.

Fibriger, Marianne C.Q. (2004). *Religiøs mangfoldighed. En kortlægning af religion og spiritualitet i Århus*, Århus: Systime Academic.

Filoramo, Giovanni (2008). "Eschatology", *Religion Past & Present (RPP)*, vol. IV. Leiden/Boston: Brill, 532-534.

Fitchett, George (2002). "Health Care Chaplaincy as a Research-Informed Profession: How We Get There", *Journal of Health Care Chaplaincy* 12: 67-72.

Fog, Jette (2004). *Med samtalen som udgangspunkt. Det kvalitative forskningsinterview*, København: Akademisk forlag.

Foghsgaard, Lasse; Hulgaard, Egil; Clemmesen, Inge H.; Nielsen, Per K. & Bühring, Otto (2001). *Bogen om kræft*, Odense: Erhvervsskolernes Forlag.

Forsknings- og Innovationsstyrelsen (2009). *Vejledninger i god videnskabelig praksis*, København: Ministeriet for Videnskab, Teknologi og Udvikling.

Foucault, Michel & Deleuze, Gilles (1996). "Intellectuals and Power: A conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze", i: Bouchard, Donald F. (red.): *Language, counter-memory, practice – selected essays and interviews*, New York: Cornell University Press, 205-217.

Frank, Arthur W. ([1991] 2002). *At the will of the body: reflections on illness*, New York: Houghton Mifflin.

Frazer, James ([1923] 1987). *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London: Macmillan Publishers Limited.

Friedman, Lois C.; Barber, Cathrine R.; Chang, Jenny; Tham, Yee Lu; Kalidas, Mamta; Rimawi, Mothaffar F.; Dulay, Mario F. & Elledge, Richard (2010). "Self-blame, self-forgiveness, and spirituality in breast cancer survivors in a public sector setting", *Journal of Cancer Education* 25: 343-348.

Fuglsang, Martin; Petersen, Michael & Sørensen, Bent M. (2005). "Skizoanalysens kartografiske optegnelser – om det sociale morfologi hos Gilles Deleuze og Felix Guattari" i: Esmark, Anders, Laustsen, Carsten B. & Andersen, Niels Å. (red.), *Socialkonstruktivistiske analysestrategier*, Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag, 253-281.

Furberg, Mats (1975). *Allting en trasa. En bok om livets mening*, Lund: Doxa.

Furseth, Inger & Repstad, Pål (2003). *Innføring i religionssociologi*, Oslo: Universitetsforlaget.

Gadamer, Hans-Georg ([1965] 1975). *Truth and Method*, London: Sheed and Ward.

Gall, Terry L.; Kristjansson, Elizabeth; Charbonneau, Claire & Florac, Peggy (2009). "A longitudinal study on the role of spirituality in response to the diagnosis and treatment of breast cancer", *Journal of Behavioral Medicine* 32: 174-186.

Ganz, Patricia A. (2006). "Monitoring physical health of cancer survivors: A survivorship-focused medical history", *Journal of Clinical Oncology* 24: 5105-5111.

Ganz, Patricia A. et al. (2003). "Health status and quality of life in patients with early-stage Hodgkin's disease treated on Southwest Oncology Group Study 9133", *Journal of Clinical Oncology* 21: 3512-3519.

Ganz, Patricia A.; Desmond, Katherine A.; Leedham, Beth; Rowland, Julia H., Meyerowitz, Beth E., Belin, Thomas R. (2002). "Quality of life in long-term, disease-free survivors of breast cancer: a follow-up study", *Journal of National Cancer Institut* 94: 39-49.

Ganz, Patricia A.; Guadagnoli, Edward; Landrum, Mary B.; Lash, Timothy L.; Rakowski, William & Silliman, Rebecca A. (2003). "Breast cancer in older women: quality of life and psychosocial adjustment in the 15 months after diagnosis", *Journal of Clinical Oncology* 21: 4027-4033.

Garro Linda C. (1995). "Cronical Illness and Constructions of Narratives", i: Brodwin, Good & Kleinman, Arthur (red.), *Pain as a Human experience: An anthropological perspective*, Berkley: University of California Press, 101-35.

Geertz, Clifford ([1973] 1993a). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana Press.

Geertz, Clifford ([1973] 1993b). "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", i: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana Press, 3-30.

Genia, Vicky (1993). "A Psychometric evaluation of the Allport-Ross I/E Scales in a religiously heterogeneous sample", *Journal for the Scientific Study of Religion* 32: 284-290.

George, Linda K; Ellison, Christopher G. & Larson, David B. (2002). "Explaining relationships between religious involvement and health", *Psychological Inquiry* 13: 190-200.

Gerle, Elisabeth (2000). "Contemporary globalization and its ethical challenges", *The Ecumenical Review* 52: 158-171.

Gerle, Elisabeth (1995). *In Search of a Global Ethics. Theological, Political, and Feminist Perspectives based on a Critical Analysis of JPIC and WOMP*, Lund: Lund University Press.

Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Standford: Standford University Press.

Gilhus, Ingvild S. (2005). "Gudstro smurt tyndt ud over", i: Højsgaard, Morten T. & Iversen, Hans R. (red.) *Gudstro i Danmark*, København, Anis, 83-102.

Gjerstorff, Marianne L. (2011). "The Danish Cancer Registry", *Scandinavian Journal of Public Health* 39: 42-45.

Goffman, Erving ([1959] 1990). *The Social Presentation of Self in Everyday life*, London: Penguin Books Ltd.

Goffman, Erving (1981). *Forms of Talk*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Grassi, Luigi; Biancosino, B; Marmai, L.; Rossi, E. & Sabato, S. (2007). "Psychosocial factors affecting oncology conditions", *Advances in Psychosomatic Medicine* 28: 57-71.

Grassi, Luigi; Buda, Patrizia; Cavana, Laura; Annunziata, Maria A.; Torta, Riccardo & Varetto, Antonella (2005). "Styles of coping with cancer: the Italian version of the mini-mental adjustment to cancer (Mini-MAC) scale", *Psycho-Oncology* 14: 115-124.

Greer, Steven; Moorey, S. & Watson, Maggie (1989). "Patients' adjustment to cancer: the Mental Adjustment to Cancer (MAC) Scale vs clinical ratings", *Journal of Psychosomatic Research* 33: 373-377.

Greer, Steven & Watson, Maggie (1987). "Mental adjustment to cancer: Its measurement and prognostic importance", *Cancer Surveys* 6: 439-453.

Gregersen, Niels Henrik (2008). "Dogmatik som samtidsteologi", *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 71: 290-310.

Gregersen, Niels Henrik (1997). "Det ikke-æsteticérbare – om global og lokal teodicé", i: Brønnum, Niels H., Christiansen, Erling, Paludan, Lars & Wolf, Jakob (red.) *Kamp må der til. Engagementets brydning mellem åbenhed og tradition*, Hadsten: Forlaget Mimer, 157-175.

Gregersen, Niels Henrik (1996). *Den dobbelte Kristendom*, København: Poul Kristensens Forlag.

Gregersen, Niels Henrik (1989). *Gud og universet*, København: G.E.C. Gad.

Gruehn, Werner (1936). "Empirische Theologie (Zur Einführung)", *Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung* 6: IX-XVIII.

Grønvold, Mogens; Pedersen, Camilla; Jensen, Cecilia R.; Faber, Mette T. & Johnsen, Anna T. (2006). *Kræftpatientens verden. En undersøgelse af hvad danske kræftpatienter har brug for*, Rapport, Kræftens Bekæmpelse.

Gundelach, Peter (red.) (2011). *Små og store forandringer*, København: Hans Reitzels Forlag.

Gundelach, Peter; Iversen, Hans R. & Warburg, Margit (2008). *I hjertet af Danmark*, København: Hans Reitzels Forlag.

Gundelach, Peter & Riis, Ole (1992). *Danskernes Værdier*, København: Forlaget Sociologi.

Gärdenfors, Peter (2006). *Den meningssökande människan*, Stockholm: Natur & Kultur.

Görman, Ulf (2002). "A Current Swedish Survey on Attitudes to Science-and-Religion", *Studies in Science & Theology*, vol. 8, Aarhus: Aarhus Universitet, 180-191.

Hahn, Chris (2007). "The Anthropology of Christianity per se", *European Journal of Sociology* 48: 383-410.

Halkier, Bente (2008). *Fokusgrupper*, 2. udg., Frederiksberg: Forlaget Samfundslitteratur.

Hall, Daniel E.; Koenig, Harold G. & Meador, Keith G. (2010). "Episcopal measure of faith tradition: a context-specific approach to measuring religiousness", *Journal of Religion and Health* 49: 164-178.

Hall, Daniel E.; Koenig, Harold G. & Meador Keith G. (2008a). "Hitting the target: why existing measures of "religiousness" are really reverse-scored measures of "secularism"", *Explore* 4: 368-373.

Hall, Daniel E.; Meador Keith G. & Koenig, Harold G. (2008b). "Measuring religiousness in health research: review and critique", *Journal of Religion and Health* 47: 134-163.

Hall, Daniel E.; Koenig, Harold G. & Meador Keith G. (2004). "Conceptualizing "religion": how language shapes and constrains knowledge in the study of religion and health", *Perspectives in Biology and Medicine* 47: 386-401.

Halstead, Marylyn T. & Hull, Margaret (2001). "Struggling with paradoxes: The process of spiritual development in women with cancer", *Oncology Nursing Forum* 28: 1534-1544.

Hamberg, Eva (1989). *Kristen på mitt eget sätt*, Stockholm: Religionssociologiska Institutet.

Hammersley, Martyn & Atkinson, Paul (1995). *Ethnography. Principles in practice*, 2. udg., London: Routledge Press.

Hansen, Helle P. & Henriksen, Nina (2008). "Med Døden tæt på livet: Om kvinder, krop og kræft", i: Jacobsen, Michael H. & Haakonsen (red.), *Memento Mori – døden i Danmark i tværfagligt lys*, Odense: Syddansk Universitetsforlag.

Hansen, Helle P. & Tjørnhøj-Thomsen, Tine (2008). "Cancerrehabilitation in Denmark: The growth of a new narrative", *Medical Anthropology Quarterly* 22: 360-380.

Hansen, Henning H. (2008). "Døden, dialogen og den evige storfamilie – om begravelser og papiroffergaver i Kina", i: Jacobsen, Michael H. & Haakonsen, Mette

(red.), *Memento Mori – døden i Danmark i tværfagligt lys*, Odense: Syddansk Universitetsforlag.

Haraway, Donna (1988). "Situated knowledges", *Feminist Studies* 14: 575-599.

Harbsmeier, Eberhard & Iversen, Hans R. (1995). *Praktisk teologi*, København: Forlaget Anis.

Harding, Stephen R.; Flannelly, Kevin J.; Galek, Kathleen & Tannenbaum, Helen P. (2008). "Spiritual Care, Pastoral Care, and Chaplains: Trends in the Health Care Literature", *Journal of Health Care Chaplaincy* 14: 99-117.

Harris, Oliver (1991). "Cut-Up Cloosure. The Return to Narrative", i: Skerl, Jennie & Lydenberg, Robin (red.), *William Burroughs at the Front: Critical Reception, 1959-1989*, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Hartung, Colleen (2011). "Faith and polydoxy in the whirlwind", i: Keller, Catherine & Schneider, Laurel C. (red.), *Polydoxy. Theology of multiplicity and relation*, New York: Routledge, 151-164.

Hasson-Ohayon, Ilanit; Goldzweig, Gil; Braun, Michal & Galinsky, Dalia (2010). "Women with advanced breast cancer and their spouses: diversity of support and psychological distress", *Psycho-Oncology* 19: 1195-1204.

Haight, John F. (1995). *Science and Religion. From Conflict to Conversation*, New York: Paulist Press.

Heimbrock, Hans-Günter (2011). "Practical Theology as Empirical Theology", *International Journal of Practical Theology* 14: 153-170.

Heimbrock, Hans-Günter (2005). "From Data to Theory: Elements of Methodology in Empirical Phenomenological Research in Practical Theology", *International Journal of Practical Theology* 9: 273-299.

Helgeson, Vicki S. & Tomich, Patricia L. (2005). "Surviving cancer: A comparison of 5-year disease-free breast cancer survivors with healthy women", *Psycho-Oncology* 14: 307-317.

Heltzel, Peter G. (2006). "Review of *The Weakness of God: A Theology of the Event* by John D. Caputo", *Journal for Cultural and Religious Theory* 7: 96-101.

Henderson, John B. (1998). *The Construction of Orthodoxy and Heresy* Albany, New York: State University of New York Press.

Henriksen, Jan-Olav (2003). "Religionens individualisering og retradisjonalisering", i: Lund-Olsen, Tone & Repstad, Pål (red.), *Forankring eller frikopling? Kulturperspektiver på religiøst liv i dag*, Kristiansand: Høyskoleforlaget AS, 17-34.

Hill, Peter C. & Hood, Ralph W. (red.) (1999). *Measures of Religiosity*, Birmingham, Alabama: Religious Education Press.

- Hjarvard, Stig (2005). "Medialisering af religiøse forstillinger", i: Højsgaard, Morten T. & Iversen, Hans R. (red.), *Gudstro i Danmark*, København, Anis, 163-182.
- Ho, Samuel M.Y.; Fung, Wong K.; Chan, Cecilia L.W.; Watson, Maggie & Tsui, Yenny K.Y. (2003). "Psychometric properties of the Chinese version of the mini-mental adjustment to cancer (Mini-MAC) scale", *Psycho-Oncology* 12: 547-556.
- Hoff, Andreas; Johannessen-Henry, Christine T.; Ross, Lone; Hvidt, Niels Christian & Johansen, Christoffer (2008). "Religion and Reduced Cancer Risk – What Is the Explanation? A Review", *European Journal of Cancer* 44: 2573-2579.
- Holland, Jimmie C.; Breitbart, William S.; Jacobsen, Paul B.; Lederberg, Marguerite S.; Loscalzo, Matthew J. & McCorkle, Ruth (2010). *Psycho-Oncology*, 2. udg., Oxford: Oxford University Press.
- Holland, Jimmie C.; Passik, Steven; Kash, Kathryn; Russak, Simcha M.; Gronert, Melissa; Sison, Antonio; Lederberg, Marguerite; Fox, Bernard & Baidar, Lea (1999). "The role of religious and spiritual beliefs in coping with malignant melanoma", *Psycho-Oncology* 8: 14-26.
- Hollweg, Arnd (1970). *Theologie und Empirie. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Socialwissenschaften in den USA und Deutschland*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Hufford, David J. (2010). "Strengths and Weaknesses in the Field of Spirituality and Health", i: Grassie, William (red.), *Advanced Methodologies in the Scientific Study of Religion and Spirituality*, Philadelphia: Metanexus Institute, 73-116.
- Hvidt, Elisabeth A. (2011). "Meaning-making orientations among Danish cancer patients in rehabilitation: A taylorian perspective", <http://www.interdisciplinary.net/wp-content/uploads/2011/02/hvidtspaper.pdf> [14.04.2013].
- Hyman, David (2001). *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy of Nihilist Textualism*, Luisville: Westminster/John Knox.
- Häkli, Jouni (2006). "Nation-staten som aktør-netværk", i: Buciek, Keld; Bæhrenholdt, Jørgen O.; Haldrup, Michael & Pløger, John (red.), *Rumlig praksis. Festskrift til Kirsten Simonsen*, Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Høeg, Peter (1993). *De måske egnede*, København: Munksgaard-Rosinante.
- Højsgaard, Morten T. (2011). *Den tredje reformation – fra statskristendom til google-buddhisme*, København: Kristeligt Dagblads Forlag.
- Højsgaard, Morten T. & Iversen, Hans R. (2005a). *Gudstro i Danmark*, København, Anis.

Højsgaard, Morten T. & Iversen, Hans R. (2005b). "Gudstro med forbehold", i: Højsgaard, Morten T. & Iversen, Hans R. (red.), *Gudstro i Danmark*, København, Anis, 13-27.

Høybye, Mette T.; Dalton, Susanne O.; Christensen, Jane; Larsen, Lone R.; Kuhn, Katrin G.; Jensen, Jette N.; Carlsen, Kathrine & Johansen, Christoffer (2008). "Research in Danish center rehabilitation: social characteristics and late effects of cancer among participants in FOCARE research project", *Acta Oncologica* 47: 47-55.

Høybye, Mette T. & Tjørnhøj-Thomsen, Tine (2009). "The good, the bad, and the ugly: social encounters in cancer treatment", i: Høybye, Mette T., *Internet based support in the rehabilitation of Danish cancer survivors. A randomized anthropological and epidemiological study*, ph.d.-afhandling, Det Sundhedsvidenskabelige Fakultet, Københavns Universitet.

Inge, John (2003). *A Christian Theology of Place*, Hampshire: Ashgate.

Irigaray, Luce (1993). *Sexes and Genealogies*, New York: Columbia University Press.

Iversen, Hans R. (2006). "Secular Religion and Religious Secularism. A profile of the religious development in Denmark since 1968", *Nordic Journal of Religion and Society* 19: 75-92.

Iversen, Hans R. (2005). "Gudstro i den danske religionspark", i: Højsgaard, Morten T. & Iversen, Hans R. (red.), *Gudstro i Danmark*, København, Anis, 103-124.

Iversen, Hans R. (1999). "Kulturkristendom, kirkekristendom og karismatisk kristendom. Kristendomsformernes baggrund og samspil i folkekirken", i: Olsen, Jørn H. (red.), *Kulturkristendom og kirke*, København: Unitas, 6-43.

Iversen, Hans R. & Thyssen, Anders P. (red.) (1986). *Kirke og folk i Danmark. Kirkesociologisk dokumentation*, Århus: Forlaget Anis.

James, Maria (2009). "Developing a living theory of theopraxis: How do I improve my practice as a professional educator in Religious Education?", *Educational Journal of Living Theories*, 280-294.

Jeffner, Anders (1975). *Filosofisk religionsdebatt*, Stockholm: Tryckmans.

Jeffner, Anders (1966). *Butler and Hume on Religion. A Comparative Analysis*, Stockholm: Diakonistyrelsen.

Jensen, Jørgen I. (1995). *Den fjerne kirke*. København: Samleren.

Jensen, L.; Johansen, J.S.; Møller, K. & Rahbek, J. (2004). *Rehabilitering i Danmark. Hvidbog om rehabiliteringsbegrebet*, Århus: Rehabiliteringsforum Danmark og MarselisborgCentret.

Jensen, Torben E. (2005) "Aktør-netværksteori – Latours, Callons og Laws materielle semiotik", i: Esmark, Anders; Laustsen, Carsten B. & Andersen, Niels Å.(red.),

Socialkonstruktivistiske analysestrategier, Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag, Samfundslitteratur.

Johannessen-Henry, Christine T. (2012a). "Polydox Eschatology: Relating Systematic and Everyday Theology in a Cancer Context", *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 66: 107-129.

Johannessen-Henry, Christine T. (2012b). "The Call of Cancer: God-talk in a Speech Act Perspective", *Studies in Science & Theology*, vol. 13, Evers, Dirk; Fuller, Michael; Jackelén, Antje & Smedes, Taede (red.), Halle-Wittenberg: Martin-Luther-University Halle-Wittenberg, 279-292.

Johannessen-Henry, Christine T. (2010a). "Cancer and the Quest for Meaning: The Religious Dimension in the Context of Health Science", *Studies in Science & Theology*, vol. 12, Evers, Dirk; Fuller; Jackelén, Antje & Smedes, Taede (red.), Tübingen: Forum Scientiarum, 180-191.

Johannessen-Henry, Christine T. (2010b). "Patterns of Meaning – Meaning of Patterns", *Copenhagen Discussions in Science and Religion*, vol. 1, Runehov, Anne L.C.; Gregersen, Niels H. & Wolf, Jakob (red.), København: Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, 151-160.

Johannessen-Henry, Christine T. (2004). "Billederfaring og billedbrug – i et nutidigt protestantisk lys", *Kritisk forum for praktisk teologi* 98: 3-15.

Johannessen-Henry, Christine T. (2000). *En systematisk-teologisk refleksion over billedteori – med henblik på overvindelse af ikonoklasme i protestantisk teologi*, Speciale/Master thesis, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.

Johannessen-Henry, Christine T.; Deltour, Isabelle; Bidstrup, Pernille E.; Dalton, Susanne O. & Johansen, Christoffer (2012). "Associations between faith, distress and mental adjustment – a Danish survivorship study", *Acta Oncologica* 52: 364–371.

Johannessen-Henry, Christine T. & Rubow, Cecilie (2010). "Det gode efterliv: Hvordan der tales om et liv efter døden", *Omsorg: Nordisk tidsskrift for Palliativ Medisin* 27: 19-23.

Johansen, Christoffer (2007). "Rehabilitation of cancer patients – research perspectives", *Acta Oncologica* 46: 441-445.

Juul, Svend (2004). *Epidemiologi og evidens*, København: Munksgaard.

Kaczorowski, Jane M. (1989). "Spiritual well-being and anxiety in adults diagnosed with cancer", *The Hospice Journal* 5: 105-116.

Keane, Webb (2006). "Epilogue. Anxious Transcendence", i: Cannell, Fennella (red.) *The Anthropology of Christianity*, London: Duke University Press, 308-323.

Keller, Catherine (2003). *Face of the Deep. A Theology of becoming*. New York: Routledge.

Keller, Catherine (1996). *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World*, Boston: Beacon Press.

Keller, Catherine & Daniell, Anne (eds.) (2002). *Process and Difference. Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms*, Albany: State University of New York Press.

Keller, Catherine & Schneider, Laurel C. (2011). "Introduction", i: Keller, Catherine & Schneider, Laurel C. (red.), *Polydoxy. Theology of multiplicity and relation*, New York: Routledge.

Kierkegaard, Søren ([1849] 1962). *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse, Samlede Værker*, Bd. 15, København: Gyldendal.

Kiss, T.L.; Abdoell, M.; Jamal, N.; Minden, M.D.; Lipton, J.H. & Messner, H.A. (2002). "Long-term medical outcomes and quality-of-life assessment of patients with chronic myeloid leukemia followed at least 10 years after allogeneic bone marrow transplantation", *Journal of Clinical Oncology* 20: 2334-43.

Koenig, Harold G. (2008). "Concerns about measuring "spirituality" in research", *Journal of Nervous and Mental Disease* 196: 349-355.

Koenig, Harold G. (2005). *Faith & Mental Health: Religious Resources for Healing*, Philadelphia: Templeton Foundation Press.

Koenig, Harold G. (1999). *The Healing Power of Faith*, New York: Simon and Schuster.

Koenig, Harold G. (1997). *Is Religion Good for Your Health?*, New York: Haworth Pastoral Press.

Koenig, Harold G.; King, Dana E. & Carson, Verna B. (red.) (2012). *Handbook of Religion and Health*, Oxford: Oxford University Press.

Koenig, Harold G.; McCullough, Michael, E. & Larson, David B. (2001). *Handbook of Religion and Health*, Oxford: Oxford University Press.

Koenig, Harold G.; Parkerson, George R. & Meador, Keith, G. (1997). "Religion index for psychiatric research: a 5-item measure for use in health outcome studies", *American Journal Psychiatry* 154: 885-886.

Krogsdal, Iben (2012). *De måske kristne*, København: Forlaget Anis.

Krogsdal, Iben (2010). "Religion og spiritualitet i danske dameblade uge 7", i: *Religion i Danmark 2010. En E-årbog fra Center for Samtidsreligion*, Aarhus Universitet, 145-149.

Krogsdal, Iben (2009). "NLP og religion. Magt og afmagt i en terapeutiseret verden", *Årsskrift 2009*, Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet, 42-49.

Krogsdal, Iben (2008). "Jeg kan selv – spiritualitet og religiøs modenhed i et psykologiseret samfund", *Kritisk forum for praktisk teologi* 114: 41-54.

Krupski, Tracey L.; Kwan, Lorna; Fink, Arlene; Sonn, Geoffrey A.; Maliski, Sally & Litwin, Mark S. (2006). "Spirituality influences health related quality of life in men with prostate cancer", *Psycho-Oncology* 15: 121-131.

Kuhn, Kathrin G.; Boesen, Ellen; Ross, Lone & Johansen, Christoffer (2005). "Evaluation and outcome of behavioural changes in the rehabilitation of cancer patients: a review", *European Journal of Cancer* 41: 216-24.

Kuhn, Thomas (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.

Kunin, Seth D. (2005). *Religion. The Modern Theories*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kvale, Steinar & Brinkmann, Svend (2011). *Interview. En introduktion til et håndværk*, 2. udg., København: Hans Reitzels Forlag.

Lakeland, Paul (1997). *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age*, Minneapolis: Augsburg Fortress.

LaMothe, Kimerer L. (2006). *Nietzsche's dancers: Isadora Duncan, Martha Graham, and the revaluation of Christian values*, New York: Palgrave Macmillan.

Larsen, Irene & Sørensen, Peter G. (2005). "Gudsforestillinger i folkeskolen", i: Højsgaard, Morten T. & Iversen, Hans R. (red.) *Gudstro i Danmark*, København, Anis, 143-162.

Last, John M. (red.) (1988). *A Dictionary of Epidemiology*, New York/Oxford/Toronto: Oxford University Press.

Latour, Bruno (2010). *On the Modern Cult of the Factish Gods*, Durham and London: Duke University Press.

Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press.

Latour, Bruno (2000). "When things strike back: a possible contribution of "science studies" to social sciences", *British Journal of Sociology* 51: 107-123.

Latour, Bruno (1999a). "On recalling ANT", i: Law, John & Hassard, John (red.), *Actor Network Theory and After*, Oxford: Blackwell Publishers/The Sociological Review, 15-25.

Latour, Bruno (1999b). *Pandora's Hope*, Cambridge: Harvard University Press.

Latour, Bruno ([1996] 2006). "Om aktør-netværksteori. Nogle få afklaringer og mere end nogle få forviklinger", i: Verden om tænkningen. Mennesker, ting og natur, *Philosophia – tidsskrift for filosofi* 25; 3-4: 47-64. Genoptrykt i: Latour, Bruno, *Vi har aldrig været moderne*, København: Hans Reitzels Forlag, 207-228.

Latour, Bruno ([1991] 1993). *We Have Never Been Modern*, Cambridge: Harvard University Press.

Latour, Bruno ([1979] 1986). *Laboratory Life. The construction of scientific facts*, Princeton: Princeton University Press.

Laubmaier, Kimberly K.; Zakowski, Sandra G. & Bair, John P. (2004). "The role of spirituality in the psychological adjustment to cancer: a test of the transactional model of stress and coping", *International Journal of Behavioral Medicine* 11: 48-55.

Law, John (1999). "After ANT: complexity, naming and topology", i: Law, John & Hassard, John (red.), *Actor Network Theory and After*, Oxford: Blackwell Publishers/The Sociological Review, 1-14.

Lazarus Richard S. & Folkman, Susan (1984). *Stress, Appraisal and Coping*, New York: Springer Publishing Company.

Leder, Drew (1990). *The absent body*, Chicago: University of Chicago Press.

Lee, Bruce Y. & Newberg, Andrew B. (2005). "Religion and Health: A Review and Critical Analysis", *Zygon* 40: 443-459.

Levin, Jeff (2001). *God, Faith, and Health: Exploring the Spirituality-Healing Connection*, New York: John Wiley & Sons.

Lévinas, Emmanuel ([1984] 1989). "Ethics as first Philosophy", i: Hand, Sean (red.), *The Lévinas Reader*, Oxford: Blackwell, 37-48.

Levine, Ellen G.; Aviv, Caryn; Yoo, Grace; Ewing, Cheryl & Au, Alfred (2009). "The benefits of prayer on mood and well-being of breast cancer survivors", *Support Care Cancer* 17: 295-306.

Levine, Ellen G. & Targ, Elisabeth (2002). "Spiritual correlates of functional well-being in women with breast cancer", *Integrative Cancer Therapies* 1: 166-174.

Lewis, C. S. ([1950-1956] 2001). *The Chronicles of Narnia*, New York: HarperCollins.

Lindfelt, Mikael (2003). *Att förstå livsåskådningar – en metateoretisk analys av teologisk livsåskådningsforskning med anknytning til Anders Jeffners ansatser*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Lindgren, Astrid (1973). *Bröderna Lejonhjärta*, Stockholm: Rabén & Sjögren.

Lindhardt, P.G. ([1953] 1962). *Det evige liv*, København: Hans Reitzel.

Loge, J.H.; Abrahamsen, A.F.; Ekeberg, O. & Kaasa, S. (1999). "Reduced health-related quality of life among Hodgkin's disease survivors: A comparative study with general population norms", *Annals of Oncology* 10: 71-77.

Luckmann, Thomas (2003). "Transformations of Religion and Morality in Modern Europe", *Social Compass* 50: 275-285.

Luckmann, Thomas (1990). "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", *Sociological Analysis* 30: 127-158.

Luckmann, Thomas ([1963] 1967). *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*. New York: Macmillan Publishing.

Lüchau, Peter (2005). "Danskernes gudstro siden 1940'erne", i: Højsgaard, Morten T. & Iversen, Hans R. (red.) *Gudstro i Danmark*, København, Anis, 31-58.

Lüchau, Peter (2004). *Gudstro i Danmark i 50 år*, København: Satsningsområdet Religion i det 21. århundrede, Københavns Universitet. / www.gudstro.dk.

Lyotard, Jean-Francois ([1979] 1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press.

Macintosh, Douglas D. ([1919] 1980). *Theology as an Empirical Science*, New York: Arno Press

Mangione, Thomas W. ([1965] 1995). *Mail Surveys: Improving the Quality*, Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Matthews, Dale (1998). *The Faith Factor: Proof of the Healing Power of Prayer*, New York: Penguin.

Mattingly, Cheryl (1998). *Healing dramas and clinical plots. The narrative structure of experience*, Cambridge University Press.

McClain-Jacobsen, Colleen; Rosenfeld, Barry; Kosinski, Anne; Pessin, Hayley; Cimino, James E. & Breitbart, William (2004). "Belief in an afterlife, Spiritual well-being and end-of-life despair in patients with advanced cancer", *General Hospital Psychiatry* 26: 484-486.

McGrath, Pam (2005). "Developing a Language for Nonreligious Spirituality in Relation to Serious Illness Through Research: Preliminary Findings", *Health Communication* 18; 3: 217-335.

McGuire, Meredith B. (2008). *Lived religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford: Oxford University Press.

Mehnert, Anja & Koch, Uwe (2008). "Psychological comorbidity and health-related quality of life and its association with awareness, utilization, and need for psychosocial support in a cancer register-based sample of long-term breast cancer survivors", *Journal of Psychosomatic Research* 64 (4): 383-391.

Meland, Bernard E. (1969). "Can Empirical Theology Learn from Phenomenology?", i: Berthold, F. & Meland, Bernard E. (red.) (1969). *The Future of Empirical Theology*, Chicago: University of Chicago Press.

Meraviglia, Martha (2006). "Effects of Spirituality in Breast Cancer Survivors", *Oncology Nursing Forum* 33: E1-E7.

Michley, Jacqueline R.; Soeken, Karen & Belcher, Anne (1992). "Spiritual well-being, religiousness and hope among women with breast cancer", *Image: Journal of Nursing Scholarship* 24 (4): 267-272.

Miller, Randolph C. (1992). *Empirical Theology: A Handbook*, Birmingham: Religious Education Press.

Ministeriet for Ligestilling og Kirke. <http://miliki.dk/kirke/statistik/folkekirkens-medlemstal/> [13.04.2013].

Mishler, Elliot G. (1991). "Representing discourse: The rhetoric of transcription", *Journal of Narrative and Life Story* 1: 255-280.

Mitchell, Alex J.; Chan, Melissa; Bhatti, Henna; Halton, Marie; Grassi, Luigi; Johansen, Christoffer & Meader, Nicholas (2011). "Prevalence of depression, anxiety, and adjustment disorder in oncological, haematological, and palliative-care settings: a meta-analysis of 94 interview-based studies", *Lancet Oncology* 12: 160-174.

Moberg, David O. (2002). "Assessing and measuring spirituality: confronting dilemmas of universal and particular evaluative criteria", *Journal of Adult Development* 9: 47-60.

Moberg, David O. (1979). *Spiritual well-being*, Washington DC: University Press of America.

Mol, Annemarie (2008). *The Logic of Care. Health and the problem of patient choice*, London & New York: Routledge.

Mol, Annemarie (2002). *The Body Multiple: ontology in medical practice*, Durham: Duke University Press.

Mol, Annemarie (1999). "Ontological politics. A word and some questions", i: Law, John & Hassard, John (red.), *Actor Network Theory and After*, Oxford: Blackwell Publishers/The Sociological Review, 74-89.

Mol, Annemarie & Law, John (1994). "Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology", *Social Studies of Science* (London: SAGE) 24, 641-71.

Montazeri, Ali (2008). "Health-related quality of life in breast cancer patients: A bibliographic review of the literature from 1974 to 2007", *Journal of Experimental & Clinical Cancer Research* 27: 32-38.

Mukherjee, Siddhartha (2010). *The Emperor of all Maladies. A biography of cancer*, New York: Scribner.

Murphy, Robert F. ([1987] 1990). *The Body Silent*, New York: W.W. Norton.

Mytko, Johanna J. & Knight, Sara J. (1999). "Body, mind and spirit: towards the integration of religiosity and spirituality in cancer quality of life research", *Psycho-Oncology* 8: 439-450.

Nairn, Raymond C. & Merluzzi, Thomas V. (2003). "The role of religious coping in adjustment to cancer", *Psycho-Oncology* 12: 428-441.

Nelson, Christian; Jacobsen, Colleen M.; Weinberger, Mark I.; Bhaskaran, Vidhya; Rosenfeld, Barry; Breitbart, Willam & Roth, Andrew J. (2009). "The role of spirituality in the relationship between religiosity and depression in prostate cancer patients", *Annual Behavioral Medicine* 38: 105-114.

Nelson, Christian J.; Rosenfeld, Barry; Breitbart, Willam & Galietta, Michele (2002). "Spirituality, religion, and depression in the terminally ill", *Psychosomatics* 43: 213-220.

Nielsen, Bent F. (2004). *Genopførelser. Ritual, kommunikation og kirke*, København: Forlaget Anis.

Nielsen, Per K.; Hulgaard, Egil; Clemmesen, Inge H.; Foghsgaard, Lasse & Bühring, Otto (2002). *Kort om kræft*, Odense: Erhvervsskolernes Forlag.

NORDCAN (2012). Engholm G, Ferlay J, Christensen N, Johannesen TB, Klint Å, Kötum JE, Miltner MC, Ólafsdóttir E, Pukkala E, Storm HH. "Cancer Incidence, Mortality, Prevalence and Survival in the Nordic Countries", Version 5.1, *Association of the Nordic Cancer Registries. Danish Cancer Society*. <http://www.ancr.nu>.

Nordin, Karin; Berglund, Gunilla; Terje, Ingrid & Glimelius, Bengt (1999). "The Mental Adjustment to Cancer Scale – a psychometric analysis and the concept of coping", *Psycho-Oncology* 8: 250-259.

O'Connor, Joseph & Seymour, John (1993). *Introducing NLP*, London: Aquarian Press.

Olesen, Frede (2004). "Fastholdelse og udbygning af et sammenhængende sundhedsvæsen", i: *Brudstykker eller sammenhæng? - En antologi om forudsætningen for en offentlig strukturreform, FOKUS*. København, 306-322)

Olsen, Henning (2005). *Fra spørgsmål til svar. Konstruktion og kvalitetssikring af spørgeskemadata*, København: Akademisk Forlag.

Online Etymology Dictionary. <http://www.etymonline.com> [13.04.2013].

Ortner, Sherry (2006). *Anthropology and social theory, culture, power, and the acting subject*, Durham: Duke University Press.

Ortner, Sherry (1996). *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Boston, MA: Beacon Press.

Ortner, Sherry (1984). "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-166.

Osoba, D.A.N.; Zee, B. & Sprangers, M. (1997). "Modification of the EORTC QLQ-C30 (version 2.0) based on content validity and reliability testing in large samples of patients with cancer", *Quality of Life Research* 6: 103-108.

Palermo, Charles (2011). "A Project for Wholeness", i: *Picasso and Braque: The Cubist Experiment 1910-1912*, New Haven: Yale University Press.

Paley, John (2007). "Spirituality and secularization: nursing and the sociology of religion", *Journal of Clinical Nursing* 17: 175-186.

Paley, John (2007). "Religion and secularisation of health care", *Journal of Clinical Nursing* 18: 1963-1974.

Paloutzian, Raymond F. & Ellison, Craig W. (1982). "Loneliness, spiritual-well-being and the quality of life", i: Peplau, Letitia. A. & Perlman, Daniel (red.), *Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy*, New York: Wiley, 224-237.

Pals, Daniel (2006). *Eight Theories of Religion*, 2. udg., New York: Oxford University Press.

Pannenberg, Wolfhart (1990). "Meaning, Religion, and the Question of God", i: *Metaphysics and the Idea of God*, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 153-170.

Pannenberg, Wolfhart (1972). *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag.

Pargament, Kenneth I.; Smith, Bruce W.; Koenig, Harold G. & Perez, Lisa M. (1998). "Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 710-724.

Pargament, Kenneth I.; Ensing, David S.; Falgout, Kathrin; Olsen, Hannah; Reilly, Barbara; Haitsma, Kimberly V. & Warren, Richard (1990). "God help me (I): Religious coping efforts as predictors of the outcomes of significant negative life event", *American Journal of Community Psychology* 18: 793-824.

Pedersen, Carsten B.; Gøtzsche, Heine; Møller, Jørgen Ø. & Mortensen, Preben B. (2006). "The Danish Civil Registration System. A cohort of eight million persons", *Danish Medical Bulletin* 53: 441-449.

Pedersen, Christina G. (2009). *Complementary and alternative medicine among cancer patients – Prevalence, user characteristics, and effectiveness for well-being*, ph.d.-afhandling, Afdeling for Psykologi, Aarhus Universitet.

Peterman, Amy H.; Fitchett, George; Brady, Marianne J.; Hernandez, Lesbia & Cella,

David (2002). Measuring spiritual well-being in people with cancer: the functional assesment of chronic illness therapy –spiritual well-being scale (FACIT-Sp). *Annals of Behavioral Medicine* 24: 49-58.

Peters, Ted (1992). *God – The World's Future. Systematic Theology for a Postmodern Era*, Minneapolis: Fortress Press.

Plante, Thomas G. & Sherman, Allan C. (red.) (2001). *Faith and Health. Psychological perspectives*, New York: The Guilford Press.

Powell, L.H.; Shababi, L.; Thoresen, C.E. (2003). "Religion and spirituality. Linkages to physical health", *American Psychologist* 58: 36-52.

Prenter, Regin ([1955] 1998). *Skabelse og Genløsning*. København: Anis.

Prince-Paul, Maryjo. (2008). "Relationships among communicative acts, social well-being, and spiritual well-being on the quality of life at the end of life in patients with cancer enrolled in Hospice", *Journal of Palliative Medicine* 11: 20-25.

Proudfoot, Wayne (1985). *Religious Experience*, Berkeley: University of California Press.

Purnell, Jason Q.; Andersen, Barbara L. & Wilmot, James P. (2009). "Religious Practice and Spirituality in the Psychological Adjustment of survivors of Breast Cancer", *Counseling and Values* 1 (53): 165-182.

Raman, Varadaraja V. (2009). *Truth and Tension in Science and Religion*, New Hampshire: Beech River Books.

RehabiliteringsCenter Dallund. <http://www.dallund.dk> [13.04.2013].

Reines, Alvin J. (1987). *Polydoxy. Explorations in a Philosophy of Religion*, New York: Prometheus Books.

Rescher, Nicholas (1993). *Pluralism. Against the Demand for Consensus*, Oxford: Clarendon Press.

Ricoeur, Paul & Antohi, Sorin (2005). "Memory, History, Forgiveness: A Dialogue Between Paul Ricoeur and Sorin Antohi", *Janus Head* 8 (1): 14-25.

Ridner, Sheila H. (2004). "Psychological distress: concept analysis", *Journal of Advanced Nursing* 45: 536-545.

Riis, Ole (2001). *Metoder på tværs. Om forudsætningerne for sociologisk metodekombination*, København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag.

Riis, Ole (2000). "Pluralisme i Norden", i Gustaffson, Göran & Pettersson, Thorleif (red.), *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*, Stockholm: Verbum Förlag, 552-293.

Riis, Ole (1994). "Patterns of Secularization in Scandinavia", i: Petterson, Thorleif & Riis, Ole (red.), *Scandinavian Values. Religion and Morality in the Nordic Countries*, Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 99-128.

Riis, Ole & Gundelach, Peter (1992). *Danskernes Værdier*, København: Forlaget Sociologi.

Roberts, Richards (1997). "Theology and the Social Sciences", i: Ford, David F. & Muers, Rachel, *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the twentieth century*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 700-719.

Rod, Jakob (1972). *Dansk folkereligion i nyere tid*, København: G.E.C. Gads Forlag.

Rod, Jakob (1961). *Folkereligion og kirke*, København: G.E.C. Gads Forlag.

Romero, Catherine; Kalidas, Mamta; Elledge, Richard; Chang, Jenny; Liscum Kathleen R.; Friedman Lois C. (2006). "Self-forgiveness, spirituality, and psychological adjustment in women with breast cancer", *Journal of Behavioral Medicine* 29: 29-36.

Rosen, Ina (2009). *I'm a Believer – but I'll be damned if I'm religious*, Lund: Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds Universitet.

Rosenau, Pauline M. (1992). *Post-modernism and the social sciences*, Princeton: Princeton University Press.

Rothman, Kenneth J. & Greenland, Sander (2008). *Modern epidemiology*, Philadelphia: Lippincott, Williams & Wilkins.

Rowland, Julia H.; Hewitt, Maria & Ganz, Patricia A. (2006). "Cancer survivorship: a new challenge in delivering quality cancer care", *Journal of Clinical Oncology* 24: 5101-5104.

Rubow, Cecilie (2008). "Kristendommens ankomst i antropologien, og antropologiens adkomst i teologien", i: Schørring, Jens H. og Bak, Jens T. (red.), *Fra modernitet til pluralisme. Nation-stat-folk-kirke i det 20. århundrede*, København: Anis, 267-288.

Rubow, Cecilie (2003). "Samtalen. Interviewet som deltagerobservation", i: Hastrup, Kirsten (red.) *Ind i Verden. En grundbog i antropologisk metode*, København: Hans Reitzels Forlag.

Rubow, Cecilie (2000). *Hverdagens teologi*, København: Forlaget Anis.

Rubow, Cecilie & Johannessen-Henry, Christine Tind (2010). "Variationer af liv i døden: Transcendenser i hverdagslivets (nye) polydoksi", *Tidsskrift for Forskning i Sygdom og Samfund* 12: 135-155.

Sahlins, Marshall (1996). "The sadness of sweetness: The native anthropology of Western Cosmology", *Current Anthropology* 37: 395-428.

Salander, Pär (2007). "The question remains: what is a 'spiritual' world view in relation to a secular or a religious world view?", *Psycho-Oncology* 16: 260-261.

Salander, Pär (2006). "Who needs the concept of "spirituality"?", *Psycho-Oncology* 15: 647-49.

Salomonsen, Per (1971). *Religion i dag. Et sociologisk metodestudium*, København: G.E.C. Gads Forlag.

SAS Institute Inc. (2005). *SAS OnlineDoc 9.1*. Cary, NC: SAS Institute Inc.

Sauter, Gerhard (2008). "Protestant Theology", i: Walls, Jerry L. (red.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, 248-262.

Sauter, Gerhard (1999). *What Dare We Hope? Reconsidering Eschatology*, Pennsylvania: Trinity Press International.

Scarry, Elaine (1985). *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, New York & Oxford: Oxford University Press.

Scheurich, Neil (2003). "Reconsidering spirituality and medicine", *Academic Medicine* 78: 356-360.

Schleiermacher, Friedrich D. E. (1850). *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Schmidt, Bettina E. (2006). "The Creation of Afro-Caribbean Religions and their Incorporation of Christian Elements: A Critique against Syncretism", *Transformation* 23: 236-243.

Schmidt, Ulla (2009). "Christian ethics and empirical research", *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 63: 67-88.

Schmidt, Ulla (2002). "Verdipluralisme og realisme. Om værdiforskning og etisk teori", i: Johannessen, Kai I. & Schmidt, Ulla (red.), *Verdier – flerfaglige perspektiver*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Schneider, Laural C. (2008). *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*, New York: Routledge.

Schreiber, Judith A. & Brockopp, Dorothy Y. (2012). "Twenty-five years later – what do we know about religion/ spirituality and psychological well-being among breast cancer survivors? A systematic review", *Journal Cancer Surviv* 6: 82-94.

Schweitzer, Friedrich (2002). "Religion – Kultur – Politik. Kontextualität un internationalisierung in der Praktischen Theologie", i: Gräb, Wilhelm & Weyel, Birgit (red.), *Praktische Theologie und protestantische Kultur*, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 523-529.

Scott, Michael W. (2007). *The Severed Snake. Matrilineages, Making Place, and a Melanesian Christianity in Southeast Solomon Islands*, Durham: Carolina Academic Press.

Searle, John R. (1997). "Conversation as Dialogue", i: Macovski, Michael S. (red.). *Dialogue and Critical Discourse*, Oxford: Oxford University Press, 237-255.

Searle, John R. (1979). *Expression and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press.

Searle, John R. (1969). *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Searle, John R. & Vanderveken, Daniel (1985). *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sennett, Richard (1998). *The Corrosion of Character*, New York: Norton.

Shacham, Saya (1983). "A shortened version of the profile of mood states", *Journal of Personality Assessment* 47: 305-306.

Sheldrake, Philip (2005). *The new SCM dictionary of Christian spirituality*, London: SCM Press.

Sherman, Allen C.; Plante, Thomas G.; Simonton, Stephanie; Adams, Dawn C.; Harbison, Casey & Burris, S. Kaay (2000). "A multidimensional measure of religious involvement for cancer patients: the Duke religious index", *Support Care Cancer* 8: 102-109.

Shuman, Joel J. & Meador, Keith G. (2003). *Heal thyself: spirituality, medicine, and the distortion of Christianity*, New York: Oxford University Press.

Sigurdson, Ola (2011). "Sjukdomens kropp", *Kritisk forum for praktisk teologi* 123: 6-22.

Sigurdson, Ola (2006). *Himmelska kroppar. Inkarnation, blik, kroppslighet*, Göteborg: Logos/Pathos, Glänta.

Sjørup, Lene (1992). *Enhed med Altet. Om kvinders religiøse erfaringer*, København: Gyldendal.

Slenczka, Notger (2011). "Orthodoxy", *Religion Past & Present (RPP)*, vol. IX, Leiden/Boston: Brill, 404-418.

Sloan, Richard P. (2010). "Spirituality, religion and health: A skeptic's view", i: Grassie, William (red.), *Advanced methodologies in the scientific study of religion and spirituality*, Philadelphia: Metanexus Institute, 117-128.

Sloan, Richard P. (2006). *Blind Faith. The Unholy Alliance of Religion*, New York: St. Martin's Press.

Sloan, Richard P. (1999). "Religion, Spirituality and Medicine", *Lancet* 353: 664-667.

Sloan, Richard P.; Bagiella, Emilia & Powell, Tia (2001). "Without a Prayer: Methodological problems, Ethical Challenges, and Misinterpretations in the study of Religion, Spirituality, and Medicine", i: Plante, Thomas G. & Sherman, Allen C. (red.), *Faith and Health. Psychological perspectives*, New York: The Guilford Press, 339-355.

Sloan, Richard P. et al. (2000). "Should Physicians Prescribe Religious Activities?", *The New England Journal of Medicine* 342: 1913-1916.

Sprangers, M.; Cull, A.; Bjordal, K.; Groenvold, M. & Aaronson, N. (1993). "The European Organization for Research and Treatment of Cancer Approach to quality of life assessment: guidelines for developing questionnaire modules", *Quality of Life Research* 2: 287-295.

Springs, Jason A. (2008). "What Cultural Theorists of Religion Have to learn from Wittgenstein; Or, How to Read Geertz as a Practice Theorist", *Journal of the American Academy of Religion* 76 (4): 934-969.

Stang, S. & Stang, P. (2001). "Spiritual Thoughts, coping and "sense of coherence" in brain tumor patients and their spouses", *Palliative Medicine* 15:127-134.

Statens Sundhedsvidenskabelige Forskningsråd (SSVF) (2004). Klinisk kræftforskning i Danmark. Konkrete tiltag til understøttelse af kræfthandlingsplanen.

Stefanek, Michael; McDonald, Paige G. & Hess, Stephanie A. (2005). "Religion, spirituality and cancer: current status and methodological challenges", *Psycho-Oncology* 14: 450-463.

Stenmark, Mikael (2004). *How to Relate Science and Religion. A Multidimensional Model*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Stewart, Charles & Shaw, Rosalind Shaw (1994). *Syncretism /anti-syncretism: The politics of religious synthesis*, London: Routledge.

Stifoss-Hanssen, Hans (1999). "Religion and Spirituality: What a European Ear Hears", *The International Journal for the Psychology of Religion* 9; 1: 25-33.

Stiker, Henri-Jacques (1997). *A History of Disability*. Michigan: University of Michigan Press.

Stofanik, Stefan (2010). "Introduction to the Thinking of John Caputo: Religion without Religion is the way of religion", i: Robbins, Jeffrey (red.), *After the Death of God*, New York: Columbia University Press, 19-25.

Strathern, Marilyn (1995a). "The nice thing about culture is that everyone has it", i: Strathern, Marilyn (red.), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, London: Routledge, 153-176.

Strathern, Marilyn (1995b). "Afterword: Relocations", i: Strathern, Marilyn (red.), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, London: Routledge, 177-85.

Sulmasy, D.P. (1999). "Is medicine a spiritual practice?" *Academic Medicine* 74: 1002-1005.

Sundhedsstyrelsen (2006). *Cancer incidens i Danmark 2001*, København: Sundhedsstyrelsen.

Sundhedsstyrelsen (2000). *National Kræftplan. Status og forslag til initiativer i relation til kræftbehandlingen*, København: Sundhedsstyrelsen.

Susser, Mervyn (1973). *Causal thinking in the health sciences: concepts and strategies in epidemiology*, New York: Oxford University Press.

Tambiah, Stanley J. (1990). *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tarpley, John L. & Tarpley, Margaret J. (2002). "Spirituality in the surgical practice", *Journal of the American College of Surgeons* 194: 642-647.

Thomas, Günter (2009). "Krankheit im Horizont der Lebendigkeit Gottes", i: Thomas, Günter & Karle, Isolde (red.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart: Kohlhammer, 503-525.

Thuné-Boyle, Ingela C.; Stygall, Jan A.; Keshtgar, Mohammed R. & Newman, Stanton P. (2006). "Do religious/spiritual coping strategies affect illness adjustment in patients with cancer? A systematic review of the literature", *Social Science & Medicine* 63: 151-164.

Tilley, Terrence W. (1995). *Postmodern Theologies. The Challenge of Religious Diversity*, New York: Orbis Books, Maryknoll.

Tilley, Terrence W. (1991). *The Evils of Theodicy*, Washington, D.C.: Georgetown University Press.

Tillich, Paul (1984). *The Meaning of Health*, Chicago: Exploration Press.

Tracy, David (1999). "Fragments: The spiritual Situation of Our Times", i: Caputo, John & Scanlon, Michael J. (red.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington: Indiana University Press, 170-184.

Tracy, David (1994). "Theology and the Many Faces of Postmodernity", *Theology Today* 51(1): 104-114.

Tsohatzidis, Savas L. (2007). "Yes-no questions and the myth of content invariance", i: Tsohatzidis, Savas L. (red.), *John Searle's Philosophy of Language. Force Meaning and Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 244-266.

Tylor, Edward B. ([1923] 2010). *Primitive Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, vol. 1 og 2.

UNESCO (1997). *International Standard Classification of Education*, http://www.unesco.org/education/information/nfsunesco/doc/iscled_1997.htm [14.4.2013].

VandeCreek, Larry (1999). "Professional chaplaincy: An absent profession?", *Journal of Pastoral Care* 53 (4): 417-432.

Vanhoozer, Kevin J. (2004). "Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God)", i: Vanhoozer, Kevin J. (red.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 3-25.

Vaus, David A. de (1998). *Surveys in Social Research*, London: UCL Press.

Ven, Johannes A. Van der (2002). "An Empirical or a Normative Approach to Practical-Theological Research? – A False dilemma.", *Journal of Empirical Theology* 15: 5-35.

Ven, Johannes A. Van der (1998). *God Reinvented? A Theological Search in Texts and Tables*, Leiden: Brill.

Ven, Johannes A. Van der (1990). *Entwurf einer Empirischen Theologie*, Weinheim/Kampen: Deutscher Studien Verlag.

Ven, Johannes A. Van der (1988). "Practical Theology: from Applied to Empirical Theology", *Journal of Empirical Theology* 1: 7-27.

Visser, Anja; Garssen, Bert & Vingerhoets, Ad (2010). "Spirituality and well-being in cancer patients", *Psycho-Oncology* 19: 565-572.

Wachowskis, The (1999). *The Matrix*, Warner Bros.

Wagner, L. I. & Cella, David (2004). "Fatigue and cancer: causes, prevalence and treatment approaches", *British Journal of Cancer* 91: 822-828.

Walls, Jerry L. (2008). "Introduction", i: *The Oxford Handbook of Eschatology*. Oxford University Press, 3-18.

Ward, Graham (2001). "Introduction: "Where we stand"", i: Ward, Graham (red.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Oxford: Blackwell Publishing.

Warmind, Morten (2005). "Ateisme I Danmark", i: Højsgaard, Morten T. & Iversen, Hans R. (red.) *Gudstro i Danmark*, København, Anis, 279-292.

Watson, Maggie; Greer, Steven; Young, J.; Inayat, Q.; Burgess, C. & Robertson B. (1988). "Development of a questionnaire measure of adjustment to cancer: the MAC scale", *Psychological Medicine* 18: 203-209.

Watson, Maggie; Law, Matthew; dos Santos, Maria; Greer, Steven; Baruch, John & Bliss, Judith (1994). "The mini-MAC: further development of the mental adjustment to

cancer scale", *Journal of Psychosocial Oncology* 12: 33-46.

Webster, Kimberly; Cella, David & Yost, Kathleen (2003). "The functional assessment of chronic illness therapy (FACIT) measurement system: properties, applications, and interpretation", *Health and Quality of Life Outcomes* 1: 79.

Westphal, Merold (1999). "Overcomming Onto-theology", i: Caputo, John & Scanlon, Michael J. (red.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington: Indiana University Press, 146-169.

Whitford, Haley S.; Olver, Ian N. & Peterson, Melissa J. (2008). "Spirituality as a core domain in the assessment of quality of life in oncology", *Psycho-Oncology* 17: 1121-1128.

Wildes, Kimberly A.; Miller, Alexander R.; Majors, S. Miguel & Ramirez, Amelie G. (2009). "The religiosity/spirituality of Latina breast cancer survivors and influence on health-related quality of life", *Psycho-Onchology* 18: 831-840.

Williams, David R.; Larson, David B.; Buckler, Robert E.; Heckmann, Richard C. & Pyle, Caroline M. (1991). "Religion and Psycological distress in a community sample", *Social Science and Medicine* 32: 1257-1262.

Williams, James (2008). *Gilles Deleuze's Logic of sense: a critical introduction and guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wittgenstein, Ludwig ([1953] 2001). *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.

World Health Organization (WHO) (2001). *International Classification of Functioning, Disability and Health (ICF)*, Geneve.

Wulff, Henrik R., Pedersen; Stig A. & Rosenberg, Raben (1990). *Medicinsk filosofi*, København: Munksgaard.

Yalom, Irvin D. (2008). *Staring at the sun. Overcoming the terror of death*, San Francisco: Jossey-Bass.

Yalom, Irvin D. ([1980] 1998). *Existentiel psykoterapi*, København: Hans Reitzels Forlag.

Yates, J.W.; Chalmer, B.J.; St. James, R.P.; Follansbee, R.M. & McKegney, F.P. (1981). "Religion in patients with advanced cancer", *Med Pediatric Oncol* 9: 121-128.

Zabora, James; Brintzenhofeszoc, Karlynn; Curbow, Barbara; Hooker, Craig & Piantadosi, Steven (2001). "The prevalence of psychological distress by cancer site", *Psycho-Oncology* 10: 19-28.

Zavala, Mary W.; Maliski, Sally L.; Kwan, Lorna; Fink, Arlene & Litwin, Mark S. (2009). "Spirituality and quality of life in low-income men with metastatic prostate cancer", *Psycho-Oncology* 18: 753-761.

Zinnbauer, Brian J. & Pargament, Kenneth I. (2005). "Religiousness and spirituality", i: Paloutzian, Raymond F. & Park, Crystal L. (red.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, New York: The Guilford Press, 21-42.

Zuckerman, Phil (2008). *Samfund uden Gud. En amerikaner ser på religion i Danmark og Sverige*, Højbjerg: Forlaget Univers.

DANSK RESUMÉ

HVERDAGSKRISTENDOMMENS POLYDOKSI

EN EMPIRISK-TEOLOGISK UNDERSØGELSE AF TRO I CANCERREJSENS KONTEKST

Denne ph.d.-afhandling er en undersøgelse af hverdagens kristendom, som den eksisterer blandt danske kræftoverlevende. Empirisk er afhandlingen funderet i et datamateriale baseret på 1043 spørgeskemabesvarelser og 20 interview med deltagerobservation. Afhandlingen anlægger et eftermoderne konstruktivt teologisk perspektiv, hvor det heterogene vægtes.

Afhandlingens formål er dels at bidrage til en samtidsteologisk, empirisk-kvalificeret forståelse af levet kristendom som specifik og situeret; dels at bidrage med et teoretisk repertoire i forhold til at tænke teologisk konstruktivt angående kristendom i hverdagens trospraksis. Afhandlingens tese er, at hverdagens kristendom eksisterer som polydoksi af forskellige og forbundne trospraksisser; i hverdagen er kristendom noget, der hele tiden finder sted, foregår og formes på nye måder. I kritisk dialog med samtidens systematiske teologi søger denne afhandling at åbne for anderledes fortolkninger af, *hvordan* kristendom eksisterer, og dermed også at åbne for andre måder at tale om, *hvad* kristendom er.

DEL I rummer udviklingen af afhandlingens overordnede teoretiske og metodiske fundament (Kapitel 2-4) samt en empirisk-metodisk operationalisering i en kræftkontekst (Kapitel 5). Formålet med denne del er at udvikle et empirisk-teologisk greb med henblik på at analysere afhandlingens empiriske materiale.

I et forsøg på at indfange mangfoldigheden i hverdagstro og dens fra teologiernes meget forskellige måder at være til på, præsenterer jeg i *Kapitel 2* linjerne i et multiplicitetsteologisk perspektiv, der som udgangspunkt tegner afhandlingens teologiske blik. Her udfoldes begrebet ”polydoksi”, som hviler på antagelsen om, at kristendom fra begyndelsen udfolder sig som flere. Kritikken rettes således imod monodoksi, dvs. forestillingen om kristendommen som enhed, hvor et bestemt sæt af fortolkninger udgør den egentlige, sande lære. I stedet hævdes en multiplicitet, hvor forskellige og uensartede dele relaterer sig til hinanden. Jeg vælger således at udfolde det teologiske polydoksibegreb i undersøgelsen, idet jeg samtidig problematiserer den immanente virkelighedsforståelse, der kommer til udtryk hos polydoksiens fortalere.

Det således modificerede perspektiv på teologisk polydoksi kobler jeg i *Kapitel 3* med en nyere antropologisk tilgang til hverdagstro, som specifikt relaterer sig til kristendom frem for et alment religionsbegreb. Med denne tilgang argumenterer jeg imod stereotype og potentielt anorektiske modeller af kristendom, som de lokale og dagligdags ”kristendomme” ofte sammenlignes med og forstås igennem. På baggrund af sammenkoblingen mellem det teologiske og antropologiske perspektiv redegør jeg i samme kapitel for eksisterende litteratur om afhandlingens empiriske kontekst, dvs. om forskning i tro og kræft og om hverdagstro i en dansk sammenhæng. Her søger jeg at vise, hvordan hverdagstro, således som den undersøges i medicinsk, samfundsvidenskabelig og teologisk litteratur, står i fare for at blive domineret af monodokse diskurser, der toner frem i vidt forskellige afskygninger midt i ellers afgørende og vigtige indsigter om tro og kristendom.

Med disse afsæt gør jeg i *Kapitel 4* forsøg på at forbinde teologisk polydoksi og den kristendomsantropologiske tilgang med afhandlingens konstruktivistiske analysestrategi, dvs. Aktør-Netværk-Teori (ANT). Denne teori intenderer at komme helt tæt på fænomenet (det betyder her på hverdagens kristendom) ved at undersøge det gennem eksisterende multiple praksisser. Ved hjælp af ANT søger jeg på samme tid at undvige monodokse enhedslogikker og forbinde forskellige indsigter og tilgange, som er fremhævet i den tidligere forskning. Den tredobbelte bevægelse mellem teologisk polydoksi, kristendomsantropologi og praksis-teori, som udvikles i afhandlingens første del, tilbyder dermed et empirisk-teologisk netværksgreb, som rummer en korrigeret ”polydoksi”.

Derpå følger i *Kapitel 5* en redegørelse for afhandlingens empiriske materiale og metode. Konkret redegør jeg for hverdagskristendommens ”situerethed”, dvs. for hvad der specifikt karakteriserer et liv med kræftsygdom og den rehabiliteringssituation, der er tale om i forhold til de mennesker, der indgår i undersøgelsen. I denne forbindelse gør jeg rede for afhandlingens mere gængse undersøgelsesmetoder: en kvantitativ tilgang der benytter sig af spørgeskema, samt en kvalitativ tilgang der benytter dybdegående semistrukturerede interview med deltagerobservation. Derudover fremfører jeg overvejelser angående spørgsmålet om validitet og etik.

DEL II består af afhandlingens fem empiriske analyser (*Kapitel 6-10*), der rummer fem forskellige og med hinanden interagerende tilgange til hverdagens kristendom, og idet analyserne lægger sig tæt i forlængelse af afhandlingens teoretiske greb.

Kapitel 6 lægger ud med en kvantitativ deskriptiv analyse for at tegne et bredt billede af praktiseret tro hos danske kræftoverlevende. Gennem analysen tegner der sig et mønster, som i overordnede træk viser, at

omkring halvdelen af alle deltagerne svarer bekræftende i forhold til trosforhold, der relaterer sig til centrale kristne dogmatiske pointer eller som på forskellige måder antyder en form for personligt gudsforhold, eksempelvis udsagn om tro på Gud som kærlig og tilgivende, håbsforestillinger i forhold til Gud, Kristustro og bøn. I det efterfølgende *Kapitel 7* foretager jeg en epidemiologisk analyse, som undersøger sammenhænge mellem kræftoverlevernes trospraksis og deres håndtering af sygdommen. To overordnede mønstre af signifikante sammenhænge viser sig her, som tilsammen tegner et heterogent mønster. Dels viser resultaterne, at en højere grad af trosvelbefindende i bred forstand (spiritualitet) er signifikant associeret med delvist mindre grad af mental belastning (dvs. eksempelvis mindre forvirring og anspændthed samt mere livsenergi) og en højere grad af mental tilpasning (dvs. mindre håbløshed og ængstelig opmærksomhed samt mere kampånd). Dels viser resultaterne mhp. sammenhænge mellem specifikke trospraksisser (dvs. gudsforhold, eskatologiske og rituelle praksisser) og håndtering af kræft, at kræftoverleverne, der praktiserer eller i højere grad praktiserer disse trosmåder, udtrykker mere angst og forvirring, men samtidig også mere kampånd og livsenergi.

I interaktion med de to kvantitative analyser søger jeg i kapitlerne 8, 9 og 10 at udfolde hverdagens kristendom gennem tre kvalitative analyser. *Kapitel 8* belyser, hvordan levet tro ikke blot tager sit udgangspunkt i udsagn om Gud, som de italesættes i en del af de moderne teologier (og i spørgeskemaer), men i stedet praktiseres hos kræftoverleverne gennem hybride talehandlinger, der artikulerer sygdomssituationen gennem vidnesbyrd, bøn, forpligtelser, besværgelser og bekendelser. I forlængelse af talehandlingshybriderne analyserer *Kapitel 9* nu, hvordan trosmåder udspiller sig gennem et net af relationer og ting, dvs. som sociomaterielle praksisser. Gennem et eskatologisk tema viser jeg her, hvordan kræftoverlevernes praksisser, der er forbundet med sygdomssituationen, udfolder et væld af håb. *Kapitel 10* viderefører det eskatologiske tema. Hvor jeg i de fire foregående analyser relaterer teologi og hverdagstro mere indirekte gennem oversættende forhold, belyser jeg her repræsentative systematiske teologier og kræftoverlevernes tro, idet jeg undersøger forbindelsen mellem de to forskellige "repertoarer" direkte i forhold til hinanden. Analysen viser, hvordan systematiske teologier (der overvejende fokuserer på tid) og kræftoverlevernes hverdagstro (hvor steder står i forgrunden) forbinder sig med hinanden gennem forskellige former for "eskatologiske rum".

Afhandlingen afrundes gennem en sammenfatning af resultaterne og peger på perspektiver, der ligger i dem. Hverdagskristendommen har mange ansigter i den polydokse cancerrejsekontekst.

ENGLISH SUMMARY

THE POLYDOXY OF EVERYDAY CHRISTIANITY

AN EMPIRICAL-THEOLOGICAL STUDY OF FAITH IN THE CONTEXT OF CANCER

This PhD dissertation concerns a study of everyday Christianity as it occurs among Danes who have survived cancer. Its empirical material is based on 1043 questionnaires and 20 interviews with participant observation. Its perspective is informed by postmodern, constructivist theologies, in which heterogeneity is emphasized.

The aim of the research is to contribute to a contemporary theological, empirical understanding of actually practiced and contextualised Christianity, and to establish a theoretical framework for thinking theology in a constructive manner with regard to everyday practices of Christian faith.

The hypothesis is that everyday Christianity exists as a polydoxy of different and interconnected practices of faith, where everyday Christianity is something that happens continuously and is constantly shaped in new ways. In critical dialogue with contemporary systematic theology, the dissertation seeks to open up new avenues for interpreting *how* Christianity exists and for other ways of speaking about *what* Christianity is.

PART I develops the overall theoretical and methodological approach of the dissertation (chapters 2-4), as well as an empirical-methodological operationalization in the context of cancer (chapter 5). The purpose of this section is to develop an empirical-theological concept for analysing the collected data.

In an attempt to capture the variety of everyday belief and the manner in which it differs from inherited interpretations of systematic theology, *Chapter 2* presents the outline of a theology of multiplicity, which constitutes the dissertation perspective. The concept of "polydoxy" is unfolded. This involves a critique of monodox representations of orthodoxy, i.e. the idea that Christianity exists as a uniform religion. I further develop the theological concept of polydoxy while problematizing the immanent concept of reality, which is presupposed by leading representatives of polydox theology.

In *Chapter 3*, this modified concept of theological polydoxy is coupled with recent anthropological approaches to Christianity. I here argue against stereotypical and potentially anorectic models of Christianity, with which

the local and everyday "christianities" are often compared and understood. Based on this coupling between theological and anthropological perspectives, this chapter also gives an account of existing literature in regard to the empirical context, that is, research in faith and cancer, as well as everyday belief in Denmark. I here seek to demonstrate how everyday belief, as it is studied in medical science, social science, and theological literature, is in danger of being dominated by monodox discourses, which appear in various forms in otherwise decisive and important insights about faith and Christianity.

Chapter 4 aims to connect theological polydoxy and the anthropology of Christianity with a constructivist analysis, that is, Actor Network Theory (ANT). This theory seeks to get close to the phenomenon (i.e., everyday Christianity) by studying it as multiple ontological practices. By use of ANT I simultaneously intent to go around the orthodox logic of unity and connecting various insights and approaches, which are emphasised in previous research. The triple movement between theological polydoxy, Christian anthropology, and practice-theory, developed in the first part of the dissertation, hereby offers an empirical-theological approach to networks, which contains a corrected view of "polydoxy".

Chapter 5 offers an account of the data and method employed in the dissertation. More specifically, I focus on the situated character of Christian and other religious beliefs, i.e. what characterises the religious reflections of a life with cancer and subsequent rehabilitation among interviewees. In this regard, I give an account of the more conventional methods put to work in the dissertation: a quantitative approach using questionnaires and a qualitative approach employing in-depth, semi-structured interviews with participant observation. In addition I develop considerations about validity and ethics.

PART II is made up of five empirical analyses (chapters 6-10), which contain five different, yet related approaches to everyday Christianity that are found in extension of the theoretical approach.

Chapter 6 begins with a quantitative and descriptive analysis of practiced belief among Danish cancer survivors. The analysis demonstrates an overall pattern, whereby more than half the participants confirm issues of faith that relate to issues of core Christian dogma, or in various ways imply a kind of personal relation to God, for instance the belief in God as love and forgiving conceptions of hope in regard to God, Christ, and prayer. In the subsequent *Chapter 7*, I perform an epidemiological analysis, which examines connections between the practices of faith in survivors of cancer and their management of the illness. Two overall significant connections were found, which together indicate a heterogeneous pattern. The results show that a higher degree of wider forms of faith well-being

(spiritual well-being) is significantly associated with lower mental distress (for instance less confusion and tenseness), and a higher degree of mental adjustment to cancer (less hopelessness and anxious preoccupation, and more fighting spirit). In regard to connections between specific practices of faith (i.e., relationship to God, but also eschatological and ritual practices) and coping with cancer the findings show that cancer survivors who practice modalities of faith express a greater level of anxiety and confusion, but at the same time also more fighting spirit and vigour.

In light of the two quantitative analyses, chapters 8, 9, and 10 seek to unfold everyday Christianity in three qualitative analyses. *Chapter 8* shows how enacted belief not only takes its point of departure in claims about God as expressed in parts of modern theology, but these claims are, among the cancer survivors, enacted through hybrid speech acts that articulate the situation of illness through testimonies, prayer, commitments, conjurations, and confessions. Similarly, *Chapter 9* analyses how modalities of faith play out through a network of relations and objects, i.e. as socio-material practices. While investigating eschatological themes, I demonstrate how the practices enacted by cancer survivors unfold an abundance of hope, connected to the context of illness. The final *Chapter 10* continues this eschatological theme. Where the four previous analyses relate theology and everyday belief indirectly through issues of translation, I here analyse some representative systematic theologies (Wolfhart Pannenberg and John D. Caputo) and compare them with the beliefs of cancer survivors, thus examining the connection between the two "repertoires". The analysis shows how systematic theologies (which in general focus on time), and the faith held by survivors of cancer (where locations and places are emphasized) relate through various kinds of "eschatological space".

In *Chapter 11* the dissertation summarizes some of its findings and further considers some of the implications therein. Everyday Christianity has many faces in the polydox context of Danish cancer survivors.